الدكتورم عرب الرحم مرحرًا استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية ا

برئع الفالسفة اليونانية

منشورات عویدات بیروت ـ باریس

جميع حقوق الطبعة العربيسة في العالم محفوظة لدار منشورات عويدات بيروت – بماريس

مقتاته

هـــذا الكتاب سيكون في كثير من نواحيه طليعة لكتاب آخر عنوانه « التفسير الحضاري الفلسفة الاسلامية » نأمل ان يتاح لنــا فيه قريباً التوسع فــيا اضطررنا الى ذكره هنا مجلا كثيفاً ، والإفصاح عن السنن والقوانين التي على وفقها تتفجر الافكار وبمقتضاها تنبثق وتتوالد .

وينقسم كتابنا الحالي إلى قسمين اثنين :

فأما القسم الاول فهو بمثابة المدخل الى دراسة الفلسفة ، أيا كانت هذه الفلسفة . ففيه يجدد القارىء بعض المقدمات الفلسفية العامة التي لا غنى عنها لكل من يود تحصيل الفلسفة واكتناه حقيقتها ومعرفة وظيفتها والفائدة التي تعود عليه من دراستها ، والفرق بينها وبين العلم، والوقوف على المعاني العميقة التي تثيرها في حياة الانسان والأبعاد الشاسعة التي تمكنه من الانطلاق اليها .

وأما القسم الثاني فيبحث في الفلسفة اليونانية ويقارن بينها وبين الفلسفات الاخرى ويلح على اهميتها بالنسبة الى سائر الفلسفات ثم يعرض للأطوار الستي مرّت بهـا والمراحل التي قطعتها حتى انجبت سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكيف انتهت بالأفلاطونية المحدثة .

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المعياري بل ميدان الاخلاق وعلم الاجتاع الى ميدان تأريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غـير قليل من الذين يؤرخون للفلسفة ، ولا سيا الفلسفة الاسلامية ـ ان يكثروا من نقد اصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وأن يطلبوا منهم اكثر ممــا تتسع له إمكانياتهم وإمكانيات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها ، وذلك في عاولة للتقليل من شأنها وإضعاف اهميتها ، او على الاقل توخياً للدقـــة في البحث والامانـــة في الحكم . ففي اذهانهم مثل أعلى للفلسفة كان يجب على الفلاسفة الاسلاميين ان يرتفعوا اليه ويتحققوا به ، وإلا فتبًّا لهم ولفلسفاتهم! هذا هو النهج العياري في دراسة الفلسفة الاسلامية ، و منهج ما ينيغي ان يكون ، . ولكننا نطالب هنا بدراستها على اصول المنهج الوضعي. ، أي دراستها كا مي كائنة بالفعل ، فدراسة « ما ينبغي ان يكون ، قد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها إلا بالشوك والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية - سنوسعها في كتابنا التالي الذي سلف ذكره - مؤداها ان الافكار ضرورات حياتية لأصحابها ولعصرها ، ولها وظائف ومهات بعينها ، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلى والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . فالدراسة الميارية ، دراسة ما ينبغي ان يكون ، تتخذ من الفلسفة اليونانية معياراً للتقويم وتجعل منها المثــل الأعلى لكل فلسفة ، كما تجعل من اصحابها اليونان نمساذج أزلية ابدية سرمدية للتفكير الصحيح والفهم العميق والحكم الصائب ، والمصبرة النافذة .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الانساني كله وعلى الحضارة

البشرية بأسرها ، إلا ان تقديرنا اليونان لا يجوز ان ينسينا الآخرين ولا ان يعمينا عن الاسباب والعوامل والظروف التي توفرت اليونان دون ان تتوفر لنيرهم . ذلك ان تفكير اي جماعة من الجماعات اتما يصدر اولا وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والمقلية والروحية . ومن هنا فان مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول الى مدى تأثيرها في نشاط المقل. فلامقل حساسية قوية لهذه العوامل وقدرة هائلة على تسجيل مسايطراً على البيئة من تغيرات اجتماعية او ثقافية او حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان. وهذه القدرة الهائلة التي للمقل انما تتجلى في بعض الافداذ والموهوبين الذين لا يخاو منهم عصر من العصور ولا أمة من الأمم .

واذا كان اليونان عبقريتهم فللمرب عبقريتهم ايضاً ، دون ان تتخذ هذه المبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عند اليونان . فقد كان الفكر المربي - في يوم من الايام - فكراً خصباً معطاء "غزير الانتاج جليل الأثر ، ازدهى به العلم والحضارة امداً طويلاً فكان غرة في جبين الدهر . لكن الفكر العربي لم 'يكتب له - كا لم 'يكتب لأي فكر آخر غيره - ان يبقى نشيطاً حياً على الدوام . وإنما طرأ عليه من العوارض الخارجية ما يطرأ على افكار الامم الاخرى ، بل وعلى كل كائن حي ، وانتابه ما انتابها من العلل الباطنة والأمراض الدفينة ، فانطفات جذوته و شلت فاعليته . وهده الظاهرة التي تتكرر باستمرار في جميع حقب التاريخ ومراحله هي من اهم اسباب جود الخضارات وجفافها وتوقف تدفق النسغ في عروقها . فانه عندما ينبل المقل وتفشاه غاشية الموت تخبو الفاعلية الحضارية ويتوقف النمو .

هكذا كان حال العرب ، وهكذا ايضاً كان حال اليونان من قبلهم .

غير أن العقل لا يسلم بأساته ولا يقبل مصيره، بل هو لحسن الحظ يصمد للردات والهزائم ليعود فيثبت ذات، وفاعليته . فأذا انتكس في مجتمع من

الجمعات او حضارة من الحضارات وتألبت عليه عوامل الفساد والتدهور ، لم يعجزه ان يجد لنفسه منافذ ويشق طرقاً جديدة في مجتمعات اخرى ، فيماود انطلاقته ويستأنف حياته كأن لم يمت بالأمس . وعلى قدر ما تعتمد الأمم على العقل، وكلما كثر عدد المفكرين فيها، كانت ادخل في التاريخ وأمعن في الوجود . فالفكر ثروة لا تقدر بثمن ، وإنما الامم الافكار وما يموج فيها من افكار . فالأفكار هي التي تقود العالم . انها القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب . فليس من شيء أغلى من الطاقة الفكرية في الأمة ، وليس ادعى لغبطة الظالمين والطفاة وأعداء الانسانية من إبادة اصحاب القرائح والمبقريات، لأنها تزيل من طريقهم قوى الفكر التي تخيفهم .

وقد كان الفلاسفة على الدوام طليعة كل حركة فكرية وكل انتفاضة عقلية. وما اكثر الشهداء الذين سقطوا صرعى الفلسفة والضحايا الذين قدموا حياتهم فداء لها . فسقراط وأفلاطون ومرقس اوريليوس وبرونو وفولتير . . أوذوا في سبيلها ، فصبروا وصابروا حسى استُشهد بعضهم على مذبحها . وكانت الفلسفة يوماً ما يخيف اسمها البابوات وأصحاب العروش فألقوا المؤمنين بها في غياهب السجون وزجوا بهم في المعتقلات ، يريدون ليطفئوا نور الفكر الذي تتخلع له قلوبهم ، والفكر متم نوره ولو كره الظالمون ا

هذا وفي عرضي للفلسفة الاسلامية احرص اشد الحرص اعلى عرضها بعبارات اصحابها وبالاستمانة بنصوصهم هم، كلما كان ذلك محكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما امكن مما فيها من غموض وتكرار . فالنص الغامض المضطرب لا استخدمه كما هو، بل اني اتصرف فيه وأوجهه بحيث يسلس فهمه بالاستعانة بأقوال المؤلف ان امكن، وإلا فبزيادات وإضافات تفتح مفاليقه . بل لقد أضطر احيانا الى اجراء تفيير في ترتيب النصوص وتسلسلها باستخدام عبارات للمؤلف وردت في مواضع مختلفة من كنبه . كل ذلك لأغراض منهجية بحتة من شأنها تسهيل فهم فلسفة اصحابها .

وأكثر ما تتجلى هذه الطريقة في عرضي لفلسغة الفارابي وابن سينا . لكن ذلك لا يمنع اني كنت في كثير من الاحيان أورد النص بكامله دون اجراء اي تعديل فيه ، وفي هذه الحالة فاني اضعه ضمن قوسين صغيرين كما هـو متبع للدلالة على الاقتباس . المهم اني لا اميل الى اسلوب التلخيص الذي تندر فيه عبارات المؤلف وتطفى عليه بدلاً من ذلك عبارات المكاتب الذي ينقل اقوال هذا المؤلف . فأنا اهتم داغاً بالإبقاء على نفس المؤلف ما امكن ، ليستمر الحوار الروحي بين القارىء وصاحب النص ، فضلاً عن ان ذلك يفيد ذوقاً لغويا وحماً فلسفياً لا تفيدهما اساليب التلخيص والاختصار . ذلك بأني مهما تفذلكت وتفاصحت فلن اكون اقوى من صاحب النص تمبيراً عن افسكاره هو وآرائه ، ولا سيا اذا كان الامر متصلاً برجل فذ عظم !

0

وأود ان أنبه الى انني في بعض الاحيان تعرض لي سوانح واستطرادات في نطاق الموضوع الذي أكون عاكفاً على معالجته . فأرجو ان تكون مفيدة وألا تكون نشازاً يؤذي النظر ويخدش السمع . إن أريد إلا تسجيل ما يسنح لي في ابان سنوحه إذ لا يمكنني جمع ذلك كله في مكان واحد وحشره حشراً ينعدم فيه التسلسل والرباط ، بل لقد رأيت الخير كل الخير في نثره هنا وهناك في مكانه الطبيعي الذي سنح فيه وبحسب السياق الذي فرض نفسه على ". فذلك في نظرى أجدى وأقوم .

•

وإني أنصح القارىء الكريم ألا يتصفح الكتاب قفزاً بلان يتتبع تسلسل الموضوعات فيه. وأنا زعيم حينئذ بأنه سيسلسله قياده وينكشف له غامضه، وسيخرج بزيدة وافيـة عنه ، حتى ولو لم يكن راسخ القدم في الموضوع وكان في ثقافته الفلسفية بعض الضحالة . قد تفوته بعض التفاصيل الدقيقة ، فذلك

لا أهمية له إلا بالنسبة الى المختصين . إنما المهم ان يحدث تحوّل مـا في نفسه وتفكيره ، وأن يؤمن بالأمـة التي أنجبته ، وبالإمكانيات والطاقات التي سمت بها يوماً ما الى أعلى مـا يمكن ان تطمح اليه أمة ، وأن يتلمس النراث العظيم الذي خلفته له ، فيستلهمه القوة والقدرة ، ويسير على هديه ويوجّه التاريخ من جديد ...

محد عبدالرحمن مرحبا طرابلس - لبنان



القست والأوك

مدخل الى دراسة الفلسفة

۱ الابعاد الزمطانية للانسان

لقد ارتفع الانسان (١) عن مستوى الحيوان بقدرته على ان يتخطى بعقله المكان الذي يعيش فيه ويتصور شيئاً ما خارجه والحيوان يرى ويسمع وقد تتوارد عليه بعض الصور ، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها . وإنحاه هو ضيق الدائرة ، عدود الأفق ، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ، مشتت تتنازعه المطالب القريبة ، مبعثر كأنما تذروه الرياح . وأما الانسان ففي وسعه ان يقطع صلته – في أوقات خاصة تطول او تقصر وتتفاوت في عمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموه المقبل وقدرته على التفكير المجرد – بالواقع الخارجي الذي يحيط به ، لكي يلم شعث نفسه ويجمع شتاتها ويختلي بها الى حين . هذه الخلوة هي سر " مجد الانسان ، انها هي التي فر قت بين الانسان والحيوان وجعلت من الانسان معجزة فذة وبدعاً من الخاوقات .

ركا ان الحيوان لا يستطيع ان ينفلت من قيود المكان ، فإنه لا يستطيع ايضاً ان ينفلت من قيود الزمان فالحيوان أسير « اللحظة التي تمر وكأنها هي الأبدية

١ -- الزمكانية أي الزمان والمكان.

بعينها ، على حدة تعبير برغسون (Bergson) ، فهو في حاضر دائم تكبّله أغلاله لا ينفذ منه الى ماض او مستقبل. والحق ان فكرة الزمان غريبة على الحيوان ، لا معنى لهما بالنسبة اليه . وأما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي يعيش في الزمان ويتقلب في أبعاده المختلفة . فالزمان يتخلل وجوده كله حق لكأنما 'قد" من الزمان !

وهكذا فإن الانسان معر طليق يعيش في الحــــاضر والماضي والمستقبل ويتخطى الأشياء جميعاً ، لا يقيده مكان ولا زمان :

لا يقيده مكان ، لأن جوهر الانسان إنما يكن في قدرته على التحرر من حدوده الضيقة والانفلات من تيارات العالم الهيط به ، ولو لفترة قصيرة يبتعد فيها عن دنيا الناس وابتذال الأشياء . انه يعلو على الوجود الطبيعي للأشياء ، ثم يعلو ويعلو ليرى ما وراء الاشياء ، ويطل على أبعساد وعوالم وآفاق لا تتكشف له اذا ظل أسير العالم المحسوس والعلاقات المحسوسة . وأما الحيوان فليست له أي قدرة على الانفصال عن واقعه والابتعاد عنه قيد أنماة . فهو أسير البيئة التي يعيش فيها ، خاضع اؤثراتها المباشرة او القريبة من مجسال إدراكه . وإذر فالكائن الحي إنها تتحدد قيمته بتزايد المسافة بينه وبين واقعه المحسوس ، وتظل هده المسافة تزيد وتزيد في الانسان حتى لا يقيده مكان .

وكذلك هو لا يقيده زمان . فإذا كان الحيوان تشتته اللحظة الحاضرة لا يعرف غيرها ... هذا اذا كان عنده شعور بالزمان الحاضر ... فإن الانسان قلما يحس باللحظة الحاضرة . إذ هو في تجاوز مستمر للحاضر نحو مستقبل لا يحده الموت نفسه ، او في عودة دائمة نحو ماض لا تقطعه الولادة ، بل يخترقها وينفذ الى منا وراءها . فالحاضر عنده منطلق للمستقبل في محاولة لتجميع عناصره ، او كوتة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه او لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه وليس هو ابدأ مقصوداً لذاته.

انه بحر"د اداة العمل والبناء. وأما الحيوان فهو منسحق في الخاصر ثلح عليه مطالبه . فإذا ما اشبع هذه المطالب سكن وهدأ حق لكأنه الحجر ، فسلا تشغله اخطاء الأمس ولا ترهقه هوم الفه . فالندم لا سبيل له الى نفسه ، والأمل لا معنى له بالنسبة الى وجوده . فكيف يشعر بالوجود اذا لم يستكل شرائط الوجود ، اذا فقد بُعدين اساسيين من إبعاد الوجود ؟ انه محصور في رقعة ضيقة لا يكاد يمتد فيها الى الامام او الى الوراء . انه يكاد يمتنق لقلة الحركة . وأما الانسان فإنه في مجبوحة من الميش يتحرك فيها كا يشاء . وهذا ما يمكن له في الوجود ، ويجمله سراً من اسرار الوجود !

والخلاصة ان منطقة الحيوان الزمانية المكانية – او الزمكانية اذا استعرنا هذا التمبير من نظرية النسبية – هي « هنا – الآن » . وأما الانسان فينقلب حراً طليقاً « هنا وهناك » و « الآن وكل آن » .



مفارقة الذات العضوية

وينتج عن هـــذا ان الانسان هو في انفصال مستمر عن ذاته العضوية ومفارقة دائمة لها . فتراه على الدوام يقفز فوق ذاته ويعدو وراهها ويجد في طلبها كأنما هما كائنان متايزان أحدها عن الآخر . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعيش خارج ذاته ولا تحده رقعة ذاته ، بل انه لا يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته . أجل هو الكائن الوحيد الذي يعساو على ذاته باستمرار ليقف أمامها او وراءها او يستشرفها من على وبالتسالي فهو دائماً على مسافة ما من ذاته . فوجود الانسان يتراوح بين الخروج عن الذات والمعودة الى حرم الذات ، لأنه عاجز عن ان يبقى قابماً فيها لا يفادرها . فنحن كا يقول فاليري (Valery) : « محبوسون خارج ذواتنا » ، مها بدا هذا القول غريباً . ولعل سر كينونة الانسان انه يستطيع الخروج عن ذاته والفرار منها في ساعات وجوده الخصيب، حتى ليكون حيث هو غير موجود الانساني المضوية والتغلب عليها إذ لا تتحقق الشخصية ولا يكون للوجود الانساني معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هــذا ان « البعد معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هــذا ان « البعد معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هــذا ان « البعد

الخارجي ، للانسان داخل في مفهوم الانسان وشروطه . وأما الحيوان فهو محروم من هذه المقولة الروحية البحتة ، إذ هو لا ينفك عن قوقعة ذاته . انه قابع فيها ، محصور بين جدرانها . فلا مفارقة في عالم الحيوان ولا انعتاق ، وإنما فيه التصاق ووثاق .



القدرة على التغيير

٣

وبنضل هذه المفارقة؛ ونتيجة للأبعاد الزمكانية التي يتحرك فيها الانسان؛ فقد اصبح في مقدوره ان يتصور اوضاعاً لا وجود لها في الواقع ، فيخترع غاذج جديدة من الواقع بجتهد في تحقيقها وإخراجها الى حيز الوجود . وهذه مزية ينفرد بها الانسان ايضاً دون الحيوان . فجميع الحيوانات - ما عدا الانسان - لا يمكنها ان تتصور اي تغيير في الواقع مها كان طفيفا . فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصفار . كيف لا وهو لا يثير فيها اي خطرة ولا يحرك لديها اي هاجس ، وبالتسالي لا يطرح أمامها اي مشكلة تتطلب الحل ، فعلام التغيير ؟ لذلك تركن الى واقعها كما هو دون ان تشعر بالحاجة الى تغييره ، وإلا لكار للحيوان حضارة كحضارة الإنسان . فما الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغيير ، وسوى الآثار المحسوسة الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغيير ، وسوى الآثار المحسوسة لا يعرف الآلة او الاداة التي تتطلب صناعتها إحداث تغيير في البيئة الحيطة . لا يعرف الآلة او الاداة التغيير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور وأما الانسان فقد اخترع لنفسه آلات وأدوات امتداداً لأعضائه واستكمالا لوجوده ونتيجة لإرادة التغيير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور

واقع آخر خير منه ، في عاولة لتحسينه وتصحيح أوضاعه انه الموجود الطبيعي الوحيد الذي يعلو على الطبيعة ، والذي يرى ما في الوجود من عمق مينافيزيقي . فالرؤية عنده هي غير مجرد النظر البحث ، انها تضرب في أغوار سحيقة لا يصل اليها الحيوان . لذلك لا يستسلم لواقعه المتمرد ولا يعنو لضغوطه بسهولة ، لأنه يثير فيه مشاكل لا تهدأ إلا بإعادة تنظيعه من جديد . وهو إنما يتمكن من تنظيعه بقدر ما يستجيب له وما يجد فيه من طواعية وفي ضوء ما يهجس في نفسه من خطرات وسوانح .

فإرادة التغيير إذن ، وبعبارة أدق القدرة على التغيير ، تدخل في معنى وجوده الفريد الفذ ، وترتبط بالامتياز الذي يتمتع به دون غيره من سائر المغلوقات ... فقد كان دأبه منذ فجر التاريخ التحكم في نفسه وفي واقعه وفي القوى الغاشمة التي تحيط به . ولئن وجدنا طرائقه فجة جافية كلما أوغلنا في القدم فحسبه انه لم يتوقف عن التغيير. ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على انه لا يتخاذل ولا ينثني امام واقعه ، وعلى ان كل شيء يجب ان يطأطى، الرأس امامه وينصاع لجبروته. وبينا تظل علاقة الحيوان مع الطبيعة هي هي من حيث الكم والكيف واذا طرأ عليها تغير ما فانه يكون غير مقصود ويقع إشباعا لحاجات وجوده البيولوجي الحض ، فان الانسان يعدد من علاقاته مع الطبيعة وينوع فيها عن قصد وغاية ، وذلك ليسيطر عليها وليسخرها في خدمة أغراضه وخططه ، وليمضي في تطوره الروحي وبلوغ المدافه العليا .

العالم العقلي

٤

قاذا كان الانسان يميش في الماضي والحاضر والمستقبل ، واذا كان يقذف بذات خارج حدود ذاته ، واذا كانت تلحف عليه ارادة التغيير وقلب الاوضاع ، وبالتالي اذا كان يستطيع ان يخرج من إطار وجوده المادي وإطار الاشياء الحميطة به ، فما ذلك إلا ليتحرك في أبعاد ميتافيزيقية يجهلها الحميوان من شأنها احت تسمو به من مرتبة الوجود البيولوجي الى مرتبة الوجود المتافيزيقي ولتجعل منه موجوداً حضاريا راقياً وتزيد في عتى حياته الباطنة . هنالك يشرف على تخوم عالم جديد يطلق عليه اسم و العالم المقلي ، وهو عالم زاه عجيب من القيم والمثل والماني والأفكار ليس للوجودات فيسه اي قوام مادي ، وليس له شكل او حجم او لون او طعم . فهو عالم مفارق قائم بذاته لا تدركه الابصار وإنما تدركه البصائر .

ان هذا العمالم يشغل الانسان كثيراً ، بل هو لدى بعض الافراد شغلهم الشاغل . حق ليمكن القول ان قيمة الانسان انما تتحدد بمدى تعلقه بهمذا العالم . فكلما اشتد تعلقه به اخصب وزاد عطاؤه ، وكلما اهمله اجدب

وأصيب بالقحط والمحلل . فما من تغير طرأ على الطبيعة ، وما من حضارة قامت ، وما من اختراع تم ، قامت ، وما من اختراع تم ، وما من نظرية 'وضعت ، إلا وتدين لهذا العالم الذي هو عنوان مجد الانسان . فالعقل والانسان صنوان لا يفترقان .



العقل والانسان

٥

اجل ان العقل والانسان صنوان لا يفترقان .

بالمقل كان الانسان سبد المخاوقات .

به يذلل الصعب ويروضالوحش ويحيي القفر ويبدد الظلام وينشر النور.

به أخضم الاشباء لسلطانه وعنت الموجودات لقضائه .

به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرض .

به اقتحم معقل الذرة واخترق اطباق الارض؛ وعلا اجواز الساء ، وهو في طريقه الى الشمس والنجوم .

به دانت الاشياء وتصاغرت ، وانصاعت الكائنات وتخاذلت .

به قضى الانسان على طول النوى ، وبه على العرش استوى .

به صال وجال وطار كل مطار ، وقال انا الواحد القهار .

ان قوى العقل قوى فذة لا 'تحد ' قوى لا يعدلها شيء في الارض ولا في السماء ولا يقارَن به شيء . فهي كل شيء ' ولولاها لم يكن شيء .

فالمقل هو اعلى مراحل الوجود الانسائي وهو التفسير الكبير للانسان ! انه ايضاً مأساة الانسان !

اجل هو مأساة ، وأي مأساة !

فالانسان هو اشقى الكائنات وأتمسها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان من يتألم بالتفكير ، وليس سواه من يشقى بالنفكير .. ولذلك صدق الشاعر حين قال :

ذو العقل يشقى في النعم بعقله وأخو الجهالة في الشقارة ينعم

فالحيوان يمرض ويشقى وتنزل به الكوارث ويموت ، ولكنه لا يسمو الى تصور المرض والشقاء والكارثة في مجرَّدها . ان البهائم تجوع كما نجوع ، ولكنها في منجاة من ثم الرزق وخوف المسغبة. وهي تفقد اولادها كالإنسان؛ لكنها لا تدرك المشكلة كما يدركها الإنسان . وهي تتوجع كما نتوجع وتتألم كما نتألم ، ولكن لا يساورها ما يساور الانسان بما يأكل القاوب ويقرُّح الجفون ويقضُ المضاجع ويفتت الأكباد . فهي ــ اذا صح التعبير ــ في غيبوبة عقلية او ميتافيزيقية لا تستطيع معها تقدير ما يقع عليها . انها تقوم بأفعال وتؤدي اهمالًا لا تدرك كنهها ولا تفهم معناها . فهي كما قلنا في غيبوبة افقدتها القدرة على الحكم على الاشياء . انها على الرغم ممــا تتعرض له من كوارث ومحن لا يدرك هولها الانسان ، إلا انه يكن القول ان هذه المحن والكوارث ليس لها المني الذي يكون لهـــا عند الانسان . فالتعرُّض للكارثة شيء والقدرة على تصورها في الذهن واسترجاعها والحكم عليها شيء آخر . فالحيوان كما اسلفنا في الفصل الاول لا يعرف غير اللحظة التي تمر دون ان يستشمر وخز الزمان وضغط الديمومة ، وإنما هو يعيش مجموعة من الحالات المنفصلة وكمية من الآنات التي تظل متباعدة مشتتة رغم تقاربها في الزمان وتجاورها في المكان . انهـــا تبقى كذلك مفككة ما لم يجمعها عقل الانسان ويربط بينها ويوثق عراها ، لبؤثل مجده في نفس الوقت الذي يدك فيه عرش سعادته .

قالعقل هو الذي يجعل الآلام الانسانية اكثر تحدداً في الشعور وهو الذي يفاضل بينها . وكما انه عنوان مجد الانسان فهو إذن أصل بلائه .

انه يتصور اشياء غير موجودة ، ويخلق لنفسه مخاوف وآمـــالاً لا وجود لها ويتقلب في الحقيقة والوهم والخيال واللامعةول .

ومن هنا فإن العقل وحده هو الذي يخشى المرض، وهو وحده الذي انتج

تلك الرهبة المصطنعة من الموت . فإذا كان الحيوان - كالإنسان - متمسكا

بالحياة ، غير انه يختلف عن الانسان في أنه لا يخشى المرض ولا يهاب الموت ،

وبتعبير ادق لا يفهمها . فكيا يخشى الكائن الحي المرض او الموت لا بد ان

يكون على علم بها مقدماً ، لا بد ان يتوقعها ويتنبأ بجدوثها ، لا بد ان

يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ،

يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ،

وتصور الجثة والفساد وديدان القبر ووحشته ومصيره وراء القبور . . وإن ما

نرى في الحيوان بما نظن انه تهيب من الموت إنما هو في الحقيقة دفاع عن بقائه

وتشبث بأوضاع نشأ عليها لا يريد التخلي عنها . هذا كل ما في الأمر . وأما

الحوف من الموت بالمدى الانساني فهو عمسل ميتافيزيقي بحت يتطلب تركيزاً

عقلياً قوياً لا يرقى الحيوان الى مستواه .

وهكذا فالمرْض لا يخيف ، وإنمـــا الذي يخيف فكرة المرض . وكذلك الموت لا يخيف ، إنما الذي يخيف فكرة الموت . اجل هو ليس مخيفاً في ذاته بل في تقديرنا النفسي له ، أي انـــه لا يخيف كواقعة ، بل يخيف كفكرة تتسلط على عقل الانسان وتنغص عليه حياته . ومعنى ذلـك ان التفكير في المصيبة مصيبة اخرى في منطق الوجود الانساني .

والسبب في ذلك ان الانسان ليس بجرّد وجود ، وإنما هو وجود وقدرة على الحكم على الوجود ، او قل هو وجود ميثافيزيقي . انسه لا يميش فقط ، وإنما هو يميش ويدرك انه يعيش. انه لا يعيش واقعه البيولوجي الفج فحسب وإنما هو يعيش هذا الواقع ثم يتخطاه . فهو إنما يتوهج ويزداد كينونة حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . انسه يتحرك من الداخل ايضاً وليس فقط بالظروف الخارجية الستي تضفط على جسمه الترابي . انسه ليس بحرد جهاز آلي سلبي يبقى كا هو في الرقعة التي يكون فيها ، بسل هو تطور تاريخي خالق يحيا من باطن بشيء اعظم كثيراً من بحرد وجوده المكاني . انه يحيا بالأفكار والقيم والمثل والمماني. انه لا يستطيع ان يكون موجوداً فقط، يتغذى بما تخرج الارص وتلد البهائم ويتناسل كالحيوانات بلا ندم ولا امل . فقيمة الحياة ليست في الحياة بل فيا يصحبها من وعي وبما تحقق لنا من كرامة وحرية وإبداع .

فالحياة الانسانية مشروطة دائمًا ببعض المعاني والقيم ، والحيوان وحده هو الذي يقبل حياته بلا شروط ويعيش بلا معنى .



٦ المعنى العميق للفلسفة

قانا ان الحيوان يظل في مستوى الاشياء والظواهر لا يستطيع ان يتخطاها او ان يعلو عليها . انه بجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدهشه ولا تدعوه الى اي تساؤل، فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت . انه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معنى العسالم ، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه (١) ومع غيره من الذوات والاشياء .

وأما الانسان فأمره مختلف . انه ليس بجود شيء او واقمة ، انه موجود ميتافيزيقي . ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر او لغز ينساب من الكون ويتحدى الانسان . وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الانسان مكتوف اليسدين ، ولا يسعه ذلك ، بل تلاحقه الأسئلة تترى وتتعجل الجواب عنها : من أين جئنا ؟ من أوجدنا ؟ مما غاية وجودنا ؟ مما مصيرنا بعمد الموت ؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف وُجد العمام ؟ ما أصله ومصيره ؟ النخ ...

 ١ -- لم أجد احداً من القدماه يستعمل حوف الجو (ب) عند استعمال كلمة علاقة ، الها كانوا يستعملون (مع) . فاتتضى التنبيه ، إلا في حالات نادرة جداً . أسئلة ضرورية تتردّد كثيراً لا مناص منها لأنه لا بد للانسان من تفسير . شامل الوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج . فهو مجكم فاعلية الذهن التي تنضم الى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل مها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هسذه الحقائق : محقيقة الألوهية ، حقيقة الكون ، حقيقة الألوهية النسان والمصير الانساني ...

كل هذه الأسئلة هي منصم الوجود الانساني كما هي محور التفكير الفلسفي. فحولها كانت - ولا تزال - تدور أبحـاث الفلاسفة ، ومن ينبوعها تتفجر مذاهبهم ، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائحهم .

فالفلسفة إذن إنما هي محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلح على الانسان في زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة النظر فضلاً عن عمى هسندا النظر وتماسكه وشموله . انها البحث في ماهية الاشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الانسان والوجود الانساني . انها تطلع دائب الى الآفاق البعيدة والأسس العمامة . انها تعرف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلمش لأسبابها البعيدة وإيجاد تعليل منطقي معقول لهما ورده الى أصل واحد ينتظم الكون بأسره . انها نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتعقشب للانسجام المختبىء خلف غشاء كثيف في وجوه التنوع والاختلاف .

وبعبارة اخرى ، تدل الفلسفة في اوسع معانيها على جملة المحاولات التي قام - ولا يزال - بهما الانسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسمنا بعض خصائصه ، ليتمثل مجموع الاشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه ، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئية من جزئياته وتصوغها في صيغ كلية قليلة المعدد. فهي التعبير الواعي المنظم عن المفاهم الاساسية التي تستند اليها المعرفة وعن القم الاصياة للوجود الانساني .

فكل فلسفة اذن هي - بحكم التعريف - عمل ضخم جداً او برنامج واسع ينوء بالمصبة اولي القوة ، ناهيك بالفرد الزاحد! وهذا الشعول الذي هو من طبيعة العمل الفلسفي ومصدر خصبه وأصالته ، يحمل في ذاته بذور فشله . ولذلك متتلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلافى اللاحق ان يقع في اخطاء السابق . فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدي لهذه المهمة الضخمة ويظن ان كلمته ستكون الكلمة الفصل ، وأن مذهبه هو ، وهو وحده ، كفيل بسد جميع الثفرات وإسكات كل الاصوات!

إنها دعوى عريضة فضفاضة لم يستطع اي فيلسوف ان يتحرر منها او ان يكون له في سابقيه درس وعبرة . ولكنه العقل ينشد الحقيقة. فتراه لا يهدأ ولا يطمئن ولا يقر له قرار حسق يجدها ، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه ، وظن ان عصارة فكره هي التفسير الوحيد لها .

هذا هو اذن مبرر وجود الفلسفة ، وهذا هو الدافع الكبير اليها .

•

هـذا والفلسفة قديمة قدم الانسان . فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا بحكم اننا كافئات عاقلة او موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها، وإغاهي تمنّد وراءها وتمند حتى لا يسعها مكان ولا زمان . فلكل منا فلسفته في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك : أجل ، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعتها وغايتها ، في الوجود وما له ومصيره ، في العقل والجسم وعلاقة كل منها بالآخر ، فيا قد يصيب الانسان في هذا العالم من سعادة او شقاء ، وغنى او فقر ، وصحة او مرض ، في الخير او الشر ، في الإله وصفاته وعلاقت مع الطبيعة ومع سائر الذوات الآخرين. ولا شك ان هذه فلسفة ،غير ان عقله لم يتناولها بالتحليل والتمحيص

ولم يقم الدليل على صحتها او بطلانها . فالطلسفة عنوان ويجود الانسان مسأ دام له عقل واع ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع .

ويؤيد ذلك ان كلة و فلسفة ، نفسها لم يكن لها في بادىء أمرها معنى عدد ، وانما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الانسانية ، بل كل تطلع الى العلم وكل رغبة في المحث والنظر .

وأصل كلمة « فلسفة » وتاريخها يدلان على ما ذكرنا . فقد روى المؤرخ البوناني هيرودوت ان كريزوس قال لصولون : « لقد بلغني انك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفا » أي باحثا منقباً . واستعمل بركليس هذه الكلسة ايضاً في حتى الأثينيين حيث قال : « نحن قوم نتفلسف ليس فينا أنوثة » أي اننا نحب البحث والنظر لاننا ارباب عقول وشجاعة .

وكلة و فلسفة » او و فيلسوف » مأخوذة من و فيلو » ومعناها عب او عبة ، و و سوفيا » ومعناها حكم. فعنى كلة و فيلسوف » إذن و عب المحكة ، ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة و سوفوس » وحدها للدلالة على كل بارع في صناعة من الصناعات ، وقسما أطلقها هوميروس في الالياذة على و النجار البارع » . ولما جاء سقراط وجد من الغرور ان يسمي نفسه حكيما ، فأطلق على نفسه اسم و فيلسوف » اي عب للحكة ، على سبيل التواضع ، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين عبد للحكة ، ويقال ان فيثاغورس هو اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم،

حقاً ان القليلين منسا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضعة المعالم محددة الاهداف . لكن كلا منسا تقريباً يحس – على منواله الخاص – بالطابع العام للكون بأسره، ويراوده شعور غامض بما عسى ان يكون هذا الكون. وهذا الشعور هو الذي يجدد له ساوكه ويقرر له الخطط والافعال التي يجب تحقيقها،

ويملي عليه الخطوات اللازمة للوصول بها الى غايثها. فتصرفاتنا الحيدة والمرذولة ، وأفعالنا المتهورة والمدروسة ، وبَرَمُنا بالحياة او اقبالنا عليها ، وانشراحنا لبعض المواقف او ضيقنا بها - كل اولئك وكثير غيره مرجمه الى فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا اليها .

ان هذه الفلسفة اذن لها اهمية كبيرة جداً في كينونة كل فرد منا ، ومع ذلك لا تكترث لهما كتب الفلسفة التقليدية . فهي ذلك الشعور الحقي بمعنى الحياة والكون والوجود . انهما ذلك المعنى العميق الذي نضفيه على وجود لا معنى له ، انها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه . انهما ذلك النظام الذي نقره في عماء ليس بعده عماء . وبكلمة واحدة : انها وعينا بهذا العالم وبرسالة الانسان فيه . ولما كانت هذه المشاعر لا يخلو منها انسان لأنها مبرر وجوده مد وإن كانت تختلف من انسان الى آخر – كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في ذلك بالطبع .

يقول نيتشه مجى : « ان المشكلات الكبرى ترجد في الشارع » . فالفلسفة تتفجر من معين الانسان » أي انسان » وتنبثق من اعماق وجوده » وذلك لأنه محتاج لعقلنة الأشياء وتعليلها وإشاعة النظام فيها » وإلا فقلد معنى وجوده ونقطة ارتكازه » فزلت به القدم وسقط في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعاييره ، ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه » وبالنسبة اليه وحده .

فاذا به يتساءل دائمًا عن الأغراض والغايات ، كأن كل شيء موضوع لفرض ويرمي الى غاية : لِمَ هذا ولِمَ ذاك ؟ ما الحكة من وجود الأشياء ؟ وهل للحماة غاية تسمى السها ؟

واذا بنه يتساءل ايضاً عن الطبائع والماهيات ، كأن لكل شيء طبيعة تخصه وماهية ليست لغيره : منا هذا الكون ؟ ومم يتألف ؟ وبم تتفاضل الموجودات وتتباين ؟ وإذا به يتسأمل اخيراً عن علاقة الكون مع الانسان، كأن الكون يدري من امر هذه العلاقة شيئاً : هل هذا الكون صديق للانسان يساعده على بلوغ اهداف وغاياته ام خصم له وعدو لدود ؟ هل يعمل لمصلحة الانسان ام هو عبرد آلة صماء عمياء تدور وتدور ؟ هسل الانسان في مركز الكون انم هو هماءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الاشياء ؟

ان و لم ؟ ، ، و « مسا ؟ ، ، و « هل ؟ ، ، هي الثالوث الذي يعطي للانسان المادي وجوداً غير مادي ويقتحم به عالم ما بعث الطبيعة . وبحسب إلحاح هذا الثالوث على الانسان ووعيه به ، إنما يتحدد شعوره بوجوده ويتمين مستواه العقلي والروحي وبدلف الى ذلك العالم الواسع الذي لا يعرف الحدود والسدود ...

فهو في بعض الاحيان ، وتبعاً لما يمر به من تجارب وخبرات سعيدة ، او يسنح له من فرص ذهبية ، لا يتالك ان يشعر بأن الدنيا بخير ، وان العسالم صديتى له ، وان الحياة جميلة لذيذة تستحق ان تعاش . ما أجل هذا الكون وما أعظم هذا الوجود ! انها لنعمة كبرى ان يولد الانسان ويستمتع بالحياة . فالحد لله الذي أورثنا الارض نتبواً منها حيث نشاء ! الحد لله الذي أذهب عنا الخزن ، وأحلنا هذه الدار من فضله لا يستنا فيها نصب ولا يستنا فيها لغوب ... هنالك يطمئن الانسان للكون ويغسدتى عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح الحرك له صالح وجميل . وبالتسابي هنالك يتغلمف الانسان ويكون لتغلمف طابع التفاؤل والبشاشة ، ويكون له وأي في الكون والوجود والحياة يطفح بالبشر والإقبال ...

وفي بعض الاحيان الاخرى ، وتبعاً لما يقوق من متسافع او يصيبه من كوارث ، يرى القبح والشر والباطل تملاً الارض وتسد المنافذ على الناس حتى لتجمل الحياة بغيضة لا تطاق . ألا تبتاً لهذه الحياة التي لا معنى لها ، وسحقا لما فيها من عبث وظلم وقوضى . انمسا الدنيا جيفة وطلابها كلاب ! فلتخسأ الدنيا وليخسأ طلابها ! هذا في نظرنا مصدر ثر " لفلسفات التشاؤم والجبر وقعود الهمة وتثبيط العزية .

وهكذا فالفلسفة بمناها الأوسع غير منفصلة عن الحياة ، بل هي متصلة بها متفاقة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . وأن الاهتام بها هو من قبيل الاهتام بالحياة وبالوجود الانساني وبالمصير الانساني . فلئن كانت الفلسفة نظرة اجمالية الى الكون وموقفاً فكرياً معيناً من الحياة وتجاربها ، فأن هذه النظرة الإجمالية ، وهذا الموقف الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاننا وأعالنا وفي معالجتنا الحوادث وتوجيهنا لها. بمقتضى هذه النظرة انما نسير في أفعالنا وفق هذا الموقف انما نواجه الحياة والطبيعة ونسلك مع أصدقائنا وأعدائنا وتتحدد ارتباطاتنا وعلاقاتنا مع الاشياء والمجتمع .

وكيا يتضح اثر فلسفة الفرد في حياته العسادية نورد المحاورة التالية لا لطرافتها ، فهي تحدث كل يوم مع كل فرد منا، بل لما لها نمن مغزى.ولما تحمل من دلالة . وقد جرت هذه المحاورة بين رجل متهور وثب الى داخل الحافلة الكهربائية وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين أحد الركاب الماديين . فكلاهما لم يدرس الفلسفة ولعله لم يسمع بها :

- ما هذه العجلة يا أخي ؟ لقد عرّضت نفسك للخطر. أما كان الأجدر يك انتظار حافلة اخرى ؟
 - ــ لم يحدث إلا الحنير والحمد لله ا
 - أي خير ۴ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلاتها فتموت ٩

- _ كلا ، لا أخاف هذا ولا أخشاه ا
- ... أجنون انت ؟ أفلا تخاف الموت ؟
- لا اخشى الموت ابداً لأنه لا مفر منه ولأن العمر مقدر في الازل . فاذا جاء اجلي لا استأخر ساعة ولا استقدم . بل لو كنت في بيتي وكان مكتوباً علي ان اموت تحت عجلات الحافلة الكهربائية لبرزت الى مضجعي ، وإلا فلن يسني الضر. جفت الأقلام و طويت الصحف !
 - وما ادراك ان عمرك ، كتوب منذ الأزل ؟
- اجل اجل ان عري مقدار مكتوب منذ الأزل . ولا أدل على ذلك من ان كثيرين ينجون من الموت بأعجوبة وآخرين يلاقون حتفهم بأهون سبب فلو كان الحذر يجدي او كانت المخاطر تؤذي لما نجا من الخطر تاج ولما أصاب الحذر مكروه " . أفلا ترى المتعد في بيت تتهافت عليه الارزاق الا وكم من جاد في طلبه لا يجده ا

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظ وإقبال ا

- ولكني أرى ايضاً ان من يلقي بيده الى التهلكة يكون كمن يسمى الى حتفه بظفره ، وأن من يقعد في بيته لا يريم عنه ولا يهتم بطلب الرزق

 عوت جوعاً .
- نعم انه يموت لا لأنه قعد عن طلب الززق بل لأن اجله قعد جاء.
 وهكذا الحال فيمن يهلك عند تعرّضه للخطر. فلولا أن الموت قد 'كتب عليه لما أسرع إلى حامه.
- هذا كلام لا يقبله العقل، لأنك تستطيع ان تودي بحياتك من أردت! - كلا ! انا لا استطيع ان اموت من اردت ، وكم من شخص حاول الانتحار فحيل بينه وبينه ! فأنا لا أموت إلا بقضاء الله وقدره !
 - هذا عن الجنون ا
 - ــ بل مذا عين العقل ا

يتبين لنا من هــذا الحوار الذي نصادف أمثلة كثيرة له في حياتنا اليومية الى اي مدى يصح القول ان لكل انسان فلسفته في الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة انضجتها تجاربه هو ، وكلاهما له رأي في الكون والمصير الانساني لم يستمده من اي كتاب ولا تلقساه من اي فيلسوف . لقد جاء الى هــذه الحياة وجاءت معه فلسفته في وقت واحد تقريباً . وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منها في شؤون الحياة ويواجه الحوادث . وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص لا يستنى من ذلك احد اللهم إلا البله وضعفاء المقول . بل حق هؤلاء لهم فلسفاتهم البلهاء يسلكون في الحياة تبعاً لها وهم لا يشعرون . فلا يستطيع احدنا ان يعيش وينشط دون ان تكون له فلسفة خاصة يستوحيها ويسير على ضوئها ، دون ان يكون له رأي في الذ ، في الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الحياة الله عليها النع ... سواء أقر " بذلك ام لم يقر" .

فأحد هذين الرجلين جبري متهور يسلب الانسان الحرية والإرادة ويجعله مغاوباً على امره كريشة في مهب الريح، ومن ثم يسلك مع الناس مجسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويغشى المخاطر ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدري رزين يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ويفكر في كل خطوة يخطوها . فالإنسان تبعاً له حر مريد لأفعاله مسؤول عنها يتحمل نتائجها . ولسان حاله يقول : ان الله قسد حباه العقل ليميز به الخبيث من الطيب ، وهداه النجدين ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل إلا بعسد الروية والتبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي والحيلة .

قد يكون في هذا التصوير بعض الغاو والتبسيط الشديد . فليس هناك جبري مطلق ولا قدري يخلو جبري لا يتبصر او قدري يخلو من عنصر الجرأة والتهور. بل قد يحدث العكس. فان الجبر لا يورث صاحبه الجرأة والتهور على الدوام ؟ فكم من جبري متخاذل جبان ! وكذلك كم من

فدري جريء مغوار أ فالحياة أعقسد من قضايا المنطق والتحليلي المنطقي ، ولكنها أمثلة يراد بها الإيضاح والتقريب للأذهان .

وعلى كل حال ، وسواء كان هذان الرجلان مخطئين او كان احدهما مصيباً والآخر نخطئا ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل منا فلسفة يستوحيها ويسير بمقتضاها، ولكل منا نظرة تقود خطاه وتوجه مسيره. فبعضنا متفائل بالحياة مقبل عليها مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويمتقد ان الكون صديق له يساعده على تحقيق غاياته وبلوغ اهدافه ، ويعضبا متطير متشائم برم بالحياة يضيق بها ويرى في الكون عدواً لدوداً يتربص به ويتسقط عثراته ويحصي عليه انفاسه ، فيقضي حياته في هم وشجن ويعيش معيشة ضنكاً كأنما تتخطفه الطر او يصعد في الساء ا

بعضنا يؤمن ان للمجهود الإنساني اثراً في اصلاح الحيساة والمجتمع ، فاتراه لا يدخر وسماً في محاربة الشرور والآفات ولا يفستر عن الدعوة الى الخبر والحق .

وبمضنا يظن ان ليس في الإمكان ابدع بما كان ، وأن ما هو كائن لا بد ان يكون وأن جهودنا عبث ضائم ووهم في غير طائل .

•

والخلاصة ان الفلسفة تملاً دروينا وتتخلل جوانب حياتنا وترجه جميع اعمالنا، حتى لنجد في اقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة او كامنة. فكل مساحولنا يدفعنا الى اتخاذ مواقف معينة من الله والكون والحياة والناس .. وهذه الأمور التي يجب ان نحدد موقفنا منها وإن كان فيها مسا لا يمت الى العالم المادي بصلة فإنها تدخل في صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، فلا يستطيع الانسان ، أي انسان ، ان يطل غريباً عنها غير مبال بها ، إلا اذا تنكر لإنسانيته وتخلى عن طبيعته .. ماذا اقول ا يسل اننا اذا رفضنا ان نحدد موقفنا منها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين .

هناك حالات لا يبدو فيها ائخاذ مثل هــذه المواقف واضحاً . إذ يوجد قوم ــ وما اكثرهم ــ لا يوون في الحياة غير البؤس والشقاء ولا يجدون غـير الخصاصة والحرمان ، مـــا لا يدع فرصة للاهتام يشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يعتقد البعض ان التفكير الفلسفي لا سبيل له الى نفوسهم . فلهم من مموم الحياة ما يشغلهم عنه .

والحق أن الحياة الانسانية مها ركبتها الحموم ومستها البأساء والضراء واشتد بهما الإملاق والضنك فإنها لا تخلو من نبضات الفكر وخلجات الرأي والقريحة ، وبالتالي لا تخلو من نظرة الى العالم ومن تكييف لقلروف الحياة ومعالجتها تبعاً لحده النظرة . فحسب الانسان أن يتفلسف بلسان الحال أذا لم يستطع ذلك بلسان المقال أ وما يضيره أن يعيش تجربة ما دون أن يعنى بمضمونها الفكري الصريح ودون أن يحاول العبارة عنها في ألفساط بحرادة كثيفة ؟ فهو يتفلسف كا يتنفس قسراً عنه وعلى غير وعي منه .

فليت شعري ! كيف يتسنى للانسان ان يتفاضى عما يجيش في صدره من الاسئة اللاعجة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بحشاغلها وهمومها ؟ ان ظروفا خاصة قسد تصرفنا ظاهراً عن العناية بهذه الشؤون، ولكنها لا تستطيع ابداً ان تجتث جدورها من انفسنا، او تستأصل شأفتها . ومها حاولنا ان نكبح جماح النفس وهفو ها الى عسالم المهاني فلن نستطيع الى ذلك سبيلا . وكا ان احدنا يصبح صدره حرجاً عندما لا يحد نستطيع الى ذلك سبيلا . وكا ان احدنا يصبح عدره حرجاً عندما لا يحد كفايته من الحواء ، كذلك يساوره الضيق والقلق عندما لا يعساني التجربة الفلسفية حتى في فجاجتها وغموضها اذا لم يستطع معاناتها في رقتها ونصوعها . ولشد ما يرتمض من الحم والنم أن لم يترك عسالم الحس بشوائيه وفحيحه وينطلق الى عالم الفكر، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصاف وتبيل ، تسود فيه قوانين المقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق فيه قوانين المقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق

فالتفلسف في هسنده الحالة إنما هو من قبيل التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى، وعاولة لجملها شيئاً مطاقاً محتملاً له قيمة ومعنى وله غاية وهدف. ان رغبة في التمتع بالوجود كا يجب ان يكون . وهو ضروري لنمو المقل والشعور بالذات ضرورة التنفس لنمو البدن واستمرار البقساء . وحسب الانسان فيسمه ان يتخطى معطيات التجربة والواقع المحسوس لا ليسخرها لإغراضه وغاياته ، بل ليفهم الكون ويسبر غوره ، وليبني نظاماً من الافكار والماني يغني بسمه مضمونه ويخصب حياته ويساعده على الوغول في اهماق الوجود .



۷ وظیفة الفلسفة والفائدة منها

ينمى الكثيرون على الفلسفة جمودها وبعدها عن الحياة والواقع وينظرون اليها شزراً .

ما هي فائدتنا من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى 'نعنى بهم هـــده العناية اللاهنة؟ وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم؟ وبيئنا وبينهم فواصل من الزمن، وفواصل من الاتجاهات وطريقة الحياة، تباعدهم عنا الجيال وأجيال ؟

انهم لم يقدموا لنا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجاً . فضلاً عن انها لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة . لا سيا ونحن نشهد كل يوم انقلابا جديداً في ذهنياتنا ومفاهيمنا وتحولاً هائلًا في اتجاهاتنا الفكرية وفي إدراكنا للحقيقة الكونية في خضم هذا التطور السريع في العلم والصناعة .

اجل لقد فقدت الفلسفة ثقـة الكثيرين اليوم . انهم يريدون ان ينصرفوا الى الماوم؛ فهي اجدى لهم وأقوم. وحسناً فعاوا، فنحن لا نريد لهم غير ذلك.

لكن ما معنى العلم بلا فلسفة ؟ وفي حوزة من نشأت العلوم ؟ او لم تكن جنيناً في احشاء الفلسفة، ثم ترعرعت ونمت في رعايتها حق اذا استقلت عنها اخسذت تتوقف في وصفها للأشياء عند عللها القريبة تاركة الفلسفة الأم مهمة مواصلة السير بحثاً عن العلل النميدة والمبادىء القصوى ؟ او لا يفتقر العلم الى اساس فلسفي يقوم عليه؟ ألم بكن تقدم الفلسفة من أهم بواعث التقدم العلمي؟ اوليس افضل العلماء من استطاع التفلسف في علمه ؟

ان تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي ، ولا يد من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لإنجاب المفكرين والعلماء . ان عاوم اليونان لم تدخل ارض الحلاقة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان . كا ان عاوم العرب لم تدخل اوروبا اللاتينية لو لم تدخلها فلسفة العرب وعقلية العرب . وكذلك لا امل لعلوم اوروبا ان تغزو بلادنا اليوم مسالم نتقبل الفلسفة الاوروبية وطريقة التفكير الاوروبي ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة إنما هي اساس العلم ، ولأنه ما من ثورة اجتاعية او دينية او سياسية . . قامت إلا وكان ورامها فلسفة ما . فما التاريخ إلا تاريخ فلسفات وايديولوجيات وأفكار، وما الفلسفة إلا فتح الهجهول وسيطرة على القدر .

ان الفيلسوف لا يقدم لنا مها بلغ من سداد الرأي ونفوذ البصيرة وشمول النظر - حاولا نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الانسان : اصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده .. فكل ما يقدمه إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتاعية والثقافية والحضارية .. وهسندا هو سر مجد الفلسفة ولبابها وفيه تنحصر مهمتها في الحياة الانسانية .

ان الفلسفة ليست لعباً مدرسياً بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتام الجمعم

والانسان . فالفلاسفة لم يحيوا يومـــاً بمنزل عن الحوادث والتيارات التي تسود في مجتمعاتهم . بل لقد كانوا دامًا على صلة بهــــذه الحوادث والتيارات ان لم بكونوا في ذروتها ويأخذوا بتسط بارز فيهـــا ، فانعكس ذلك في فلسفاتهم وترك اثاراً مختلفة في مذاهبهم التي تعبر عـن تجارب حياتهم وآمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم. فمن الخطأ إذن ان 'ينتزع الواحد منهم من بيئته ويلسى من حوله او ان 'تبحث آراؤه منفصة عن الظروف والأحوال المحيطة به . اجل من الحُطأ دراسة المذهب الفلسفي على حدة كأنه جلمود من الصخر . فهو إنما يُدرس من حيث موضعه في نظام الافكار وسياق الحوادث ومن حيث تعبيره عسن الحاجات والمثل والأماني التي تراود العقول وتدغدغ المشاعر ، في مرحلة دون اخرى وفي عصر بعينه ، وبالتالي من حيث دلالته على اتجاه فكرى معين يضعنا في تيار الحضارة الانسانية العام . فهو حلقة من الحلقات ولحمة في تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من اجل تفسير العالم وحل رموزه والناس اسبابه وعلله ، ومدخل متمرّج غير مباشر الى العصر الذي نشأ فيه والبيئة التي انجبته والحاجات العقلية والاجتماعية التي تمخضت عنه. وهكذا فالمذاهب الفكرية إنمـــا هي ظواهر حضارية نسبية معبرة لا يصح إغفالها او التفاضي عن معناها في كل دراسة علميسة رصينة تتصدى لفهم حضارة من الحضارات والنفاذ الى طرق تفكير ابنائها ونمط حياتهم وأسلوب معيشتهم .

ومن هنا كانت دراسة الفلسفة ذات فائدة جليلة في إقامة الحياة المقلية كلها عند القدماء وتجميع ما يمكن. تجميعه من عناصرها الأولية في محاولة لإعادة بنائها من جديد واستخلاص ما يراد استخلاصه منها على ضوء المعطيات والحقائق التي ذكرنا . فغي كل عصر وصل الى درجة معينة من التنظيم والوعي والخاسك ، وفي لحظات فسذة فيه من تألق العقل ويقظة الوجدان وإشراق الروح ، يظهر رجال يمرون في هذه الارهى مرور الفهامات الحتيرة فسوق الصحاري البيد ، ثم يمضون وقد اعطوا ما أعجز عصراً بأكله وربما مدنية بأسرها. من هؤلاء العالقة رجال يمضون بالنفكير الفلسفي 'قد'ما لأنهم بهتمون بالتحليل الواعي لممضلات الكون والحياة في مرحمة تاريخية بعينها وبصياغة نظرة زمنية – هي في ظنهم أزلية – شامسة في الإنسان والوضع الإنساني والمسير الإنساني في المخطط الكبير للأشياء .

فالفلسفة اذن انما وظيفتها التمبير عن الدوافع والاهتامات والحاجات والمعادة والمعادة والأفكار والمثل والقيم السائدة في احد المصور التاريخية وإعدادة تنظيمها من جديد وتنظيم التجربة الإنسانية كلها كلما كان ذلك بمكناً. وهي في ذلك كلم تتأثر بطبيعة الحال وكما قلنا مراراً وتكراراً بالمستوى المقلي السائد الذي يحدد مضمونها النظري الرئيسي، وبالموامل الاجتاعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة نظرتها الاساسية الى المالم، وبالموروث الذي انحدر اليها من اجيال خلت وأصول غبرت . وهكذا فاذا كان الفيلسوف يوجز عصره ، فان فلسفته لا تنحصر في إطار هذا المصر وحده ، بل يمتد قليلا الى الأمام والى الوراء في سركة متموجة مستمرة لتستلهم الماضي وتبني المستقبل في صراع الحاضر وتلاطم امواجه .

•

هذا ومن نافلة القول ان نذكر ان لكل عضر طابعه الميز ومزاجه الفكري العام ، وكذلك لكل حضارة طابعها ومزاجها، اي طرق تفكيرها المعيزة وجوا إلرأي فيها ، فيعض الحضارات - كالحضارة اليونانية مثلا - يسود فيها التفكير النظري ، ويعض الحضارات الاخرى - كالحضارة المصرية القدية مثلا - يسيطر عليها التطبيق العملي ، ويعض العصور تتميز بالروح الديني ، كما هي الحال في العصور الوسطى التي تحب ان نسميها بعصور العبقرية الدينية ، وبعضها الاتحر يتميز بالذهنية العلية والتفكير الوضعي ، كما نرى في

العصر الحديث . والحضارة الواحدة قد يتبدل مزاجها من وقت الى آخر كا تبدلت الحضارة اليونانية. كذلك نجد ان العصر الواحد قد تنتشر فيه أمزجة حضارية مختلفة المشارب متمددة النزعات متباينة الاهداف والفايات كالعصر الحاضر . والعصر الواحد لا يعبر داغًا عن فترة زمنية واحدة . ففي إبان القرن العشرين نجد العصر الحجري والعصر الوسيط وعصر التنوير ... والمزاج الواحد لا يكون على درجة واحدة في الحضارة الواحدة والعصر الواحد بل قد يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الافراد والجماعات .

وأمزجة المصور كأمزجة الافراد: فهي تتمسارف وتتناكر وتأتلف وتختلف. وهـذا هو السبب فيا ننكر على القدماء من فلسفات ومذاهب لا تروق لنا اليوم. فليت شعري! كيف تروق لنا وهي من مزاج غير مزاجنا ؟ وتعبر عن عصر مختلف عن عصرنا ؟ وتنبع من اهتامات ومشاغل لا تمت الى المتاماتنا ومشاغلنا؟ وتنصل بمجموعة مركزية من المشكلات ليست مشكلاتنا؟

لكنها اذا كانت لا تثيرنا لبعد الشقة بيننا وبينها فانها لا تفقد قيمتها التاريخية . فالمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها لا تبرر ابداً عدم اهتامنا بها لا سيا وأنها هي وسيلتنا الوحيدة للاتصال بالقدماء واستئناف الحوار معهم والوقوف على مدى تأثيرهم في العصور التي أعقبتهم . فالفلسفة اليونانية من اهم عناصر الحياة العقلية للعرب في القرون الوسطى : فلا بد من دراسة همله الفلسفة المحلام من يتصدى لتطور التفكير عند العرب والمسلمين . وكذلك الفلاسفة الإسلامية والفكر الإسلامي كان لهما أثر عميق بالغ في افكار الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى وتصورهم للعالم وتوجيه دراساتهم ، كما كانا حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحضارة الاوروبية الحديثة . وإذن فلا بعد من الوصل بين الفكر اليونانية والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي لكل من يتصدى لتطور الفكر الاوربي في مراحل التاريخ . وهكذا فدراسة الفلسفة أيا كانت جزء لا يتجزأ من دراسة تاريخ الحضارة العام .

وما دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر ، فلا نتوقيع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداث وتطوراته ان نتلقى دروسا تفيدنا في التفكير في القرن العشرين. او حلولاً للمشاكل التي تلح علينا اليوم . و فلا ينبغي ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه ، كا يقول رينان Renan ، فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل التطورات التي مر بها الفكر الإنساني في مختلف مراحله ، اكثر منه حشداً مبرقشاً من المعلومات المفيدة . وهنا تكن اهميته .

اجل؛ لا يجوز ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه. حكمة بالغة يجب ان نضعها نصب أعيننا. فلا نطمع ان نجد في فجر المرفة الإنسانية افكاراً تشبه افكارنا او حكة تضارع حكَّتنا او لها معنى بالنسبة الى نظرياتنا العلمية ومفاهممنا الحديثة . فالأفكار والآراء والنظريات التي نجدها عنـــد البونان أو عند خلفائهم من العرب من الطبيعي ان تبدو كنا اليوم يعيدة عن الاهتمام المركزي الفلسفة ، غير انها كانت في الماضي ذات علاقة وثيقة بالتفكير الفلسفي عند الدونان وجو" الرأي الذي يسود بينهم . واذا لم يمُد لهـــا اليوم اي معنى او وظيفة؛ فقد كان لها في يوم من الأيام أهمية مركزية وكانت المحور الذي يستقطب حوله ثــلة من الفلاسفة والمفكرين وقادة الرأي وجدوا ان حياتهم بواسطتها ذأت معنى وعالمهم معقول. وكذلك الفلسفة الإسلامية ونمط النفكير الإسلامي وطريقة السلمين في حلمشاكلهم ومعضلات حياتهم –كانت تعبيراً صادقاً عن الحيساة العقلية المسلمين في القرون الوسطى ورُواهم الشاملة للوجود والحياة والمصير الإنساني. فلقد استطاع فلاسفتهم وعلماؤهم ومفكروهم ان يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها إلا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تمبقها والإحاطة بها .

على هذا الأساس ينبغي بالطبع دراسة آثار الأقدمين وتقديرها ، بل هنا تكن اهميتها . انها تبين لنا المستوى الذي بلغته المعرفة الإنسانية في عهد تفصله عنا مئات السنين . وطبيعي اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمعايير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاة وأنها لا تخلو من السناجة والسقوط وأن المتحف اولى بها من عيون الكتب . ولكن حسبها انها كانت في يوم من الأيام تجمل للحياة معنى وغاية وأنها كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الإنسانية حتى بلفت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن ان يجيبوا عن الأسئلة التي تطرح علينا اليوم ولا ان يقدموا لنا حلولاً للمصلات والمشاكل التي تواجهنا . فقد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يغنيهم كا طرح عليهم من الأسئلة ما يكفيهم . فلندعهم وشأنهم ا

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر لليونان ثم للعرب من بعدهم لا تقلل ابدأ من فضل اليونان والعرب على الانسانية جماء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة ان نقبل آراء افلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهون الاشياء . وإغسا المهم ان نقرأ آثارهم ونفهمها وننقدها . وما اكثر ما نرفض من آرائهم . ولكن مــا أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده منها . فأما الزبد فيذهب 'جفاء" وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض . وهــذا الذي يمكث في الارض بعمد عملية التنخيل والغربلة هو على قلته عميق الدلالة كبير المغرى. فليس على النوابخ بأس ألا نقبل منهم كل ما خلَّفوا لنا ، وإنما علينا نحن كل البـــاس ألا نقرأهم وألا نستنطق آثارهم ، وأن نزري بهم ونستخف يجهودهم، لا لشيء إلا لأنهم يخالفوننا في طرقالبحث وأساليبالتفكير والنظر، وبالتالي ان نتعامى عن العبء الذي حماوه والدور الذي قساموا به في توعية جيلهم وبجتمهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الانسانية وإغناء مضمونها وزيادة مـا فيها من خصب وثراء . فإذا رأيناهم لم يصلوا الى الأغوار البعيدة التي يتفجر منها الماء فقد كفونا الحفر والتنقيب وو"طأوا لنسا الأرض . ما أبعد الفرق بين من يقتحم ساحة القتال لا سلاح أه إلا السهام والقسي وبين من ينشاها مدرّعاً بأسلحة العلم الحديث ومعدّاته ! ما أعظم الفرتى بين الضوء الخافت ينبعث من زيت القنديل وبين النور يشع من غساز النيون ! ولكننا مع ذلك لا يسعنا إلا ارز نعجب يشجاعة اصحاب القسي والنبال ورباطة جأشهم امام قوى الطبيعة النشوم وأن نثني على الأضواء الخافتة تومض منقناديل الزيت الأنها على خفوتها كانت تشق الظلام وتصدع الليل الداجي.

فإذا رأينا القدماء قد غفاوا عن حقيقة تنبّهنا نحن اليها او اغلق عليهم موضوع 'فتحت لنا أبوايه ، او أدركهم وهن في الرأي والنظر ، فحقيق بنا ان نقد ر ظروف القوم ونرجم القهقرى عبر العصور لنميش معهم وثرى كيف كانت وسائلهم الى الفهم والإدراك ، وأنا زعيم بعد ذلك بأننا سنكون اكثر رفقا بهم وأقل تثريباً عليهم وأدنى الى الإقرار بفضلهم والعرفان بجميلهم !

واذا كانوا لم يخاوا من الميوب، فان لهم كثيراً من الحسنات. فكل مفكر علاق، وكل عالم فذ ، وكل فيلسوف عظيم يشاطر معاصريه اكثر مفاهيمهم ومعظم افكارهم وآرائهم ، وبهذا الطريق فلا يخلو من أخطائهم ومغالطهم ، والنظريات المبتكرة وأضاف الى مكتسباتهم الفكرية ورصيدهم العقلي حقائق جديدة لا يسعون اليها . ولذلك فالحكم عليه لا يكون بتمقب سقطاته ، وانحا يكون بالوقوف على مدى ما وضع من لبنات جديدة ارتفع بها صرح المعرفة وازداد بها علواً وشعوخاً . فليس بين العظماء من لا يخطىء او من يعد عظيماً لانه لم يخطىء ، ليس بينهم من لا ينجو من ضغط الآراء والمعتقدات السائدة في عصره ، ليس بينهم من لا يشترك مع معاصريه في معظم ما يقولون ويفعلون ، من لا يستبقي منهم بقايا لا يوفتى دائماً للنزوع عنها . والبطل البطل هو ذلك الذي لا يحني الهامة امامهم ولا يسير مع القطعان البشرية الى حيث يريدون له ان يسير ، بل يخرج على بعض ما يقولون ويفعلون المنتوع بال تقوياً للاعوجاج ، إن على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حباً في الحروج بل تقوياً للاعوجاج ، إن على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حباً في الحروج بل تقوياً للاعوجاج ، إن

يريد إلا الاصلاح . ولا تثريب عليه بعد ذلك انه تعثر في طريقه وانــه لم يقدر له ان يجتث جميع الرواسب الضارة والمخلفات المؤذية التي تسربت من مجتمعه . فحسبه انــه حمل المشعل وأضاء الحجة وأشرع الباب ، وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء ولا هم له الا تثقيف العقول وتنوير الأذهان.

بعد هذا الاستطراد الطويل في وظيفة الفلسفة وأهميتها والفائدة المرجوة منها نود ان نستدرك بالملاحظة التالية :

لقد ترددت كلمة (فائدة) هنا كثيراً مقرونة بالفلسفة مضافة اليها ، بما يؤذن بشرعية هذه الاضافة وصحتها. فهل 'تطلب الفلسفة حقاً لفائدة مرجوة منها ؟ في رأينا ان الانسان لا يليتي به ان ينشد الفائدة ويتوخى النفع في كل خطوة يخطوها ؛ لان ذلك بما يتنافى والكرامة الانسانية . فاذا كان الانسان يختلف عن الحيوان في شيء فانما يختلف عنه في قدرته على تخطي واقعه المادي ومعطياته الهسوسة . وبالتالي مطالبه العاجلة ومنافعه الآنيَّة ليخلو الى ذاته ويعيش قليلًا في عـــالم المعاني . فلئن كانت الفلسفة لا تطعم خبزاً كما يقول الكثيرون تندراً ؛ قان الانسان لا يعيش على الخبر وحده . فهو كما يتغذى بالحبز فانه يتغذى كذلك بالمعاني . وكما يضرب في الأرض طلبًا للرزق الحلال، كذلك تفريه الرحلة الى داخل ذاته ، الى حقيقته المجردة ليحصل على اجابات عن الأسئلة التي تؤرق حياته . وكما اننا جميعاً نعني بدراسة الأشياء ، فانسا نهتم ايضًا بالبحث عن حقيقتنا ومبررات وجودنا ، واذا كان انعثاق الفكر من عالم الاعيان الى عالم الاذهان امراً عسيراً صعب المنال " فانه مع ذلك ضروري كالتنفس وطلب القوت سواء بسواء. فاذا كان الانسان يقتات بالخبز فانه يقتات ايضاً بالافكار ، واذا كانت الفلسفة لا تصنع خبزاً فان في وسعها ان تصنم افكاراً، والافكار – لا الخبز – هي التي تصنَّم الشعوب ، وان كان الخبز لا غنى عنــه في صناعة الشعوب ، لكنه على كل حال ليس هو الذي يصنعها ، وانما هو يصنع الحد الادنى منها . انه يحفظ عليها رمقها ، ولكنه لا يفتح لها باب التاريخ . فالتاريخ لا يدخله الا اصحاب الافكار . وحق الحبن نفسه قان الفكر هو الذي سخره لاغراض الحياة وصنع منه غذاه . فلولا الزراعة التي هي اكتشاف انساني بحت ، للفكر فيه إكبر نصيب، ولولا ما يتبعها من حصاد وتذرية وطحن وعجن. لما كان خبز ، ولاعتمد الانسان حك كالحيوان - على ما تجود به الطبيعة . فالفكر اذن اهم من الخبز ، لأنه عندما لم يحد كفايته فها تجود به الطبيعة قام بملاحظات وتجارب مكنته من معرفة خصائصها والسيطرة عليها .

نعود الى الفلسفة والفائدة منها . ما فائدة الفلسفة ؟

سؤال مخجل حقاً ! فنحن لا نسأل هسندا السؤال عن الموسيقى والشعر والرسم والنحت والأخلاق .. الغ . وإذا كان الشعر يكشف لنسا عن المجال الذي لا تدركه أعيننا الغريرة ، وإذا كانت الموسيقى تخلق لنا جواً من الصفاء والمتمة يعبق بالرؤى والأحلام وينقلنا الى حيث آلهة الاولمب ، فإن الفلسفة تسمو ينا فوق دواتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتوغسل بنا في حقائق الأشباء .

ان الحيوان ينزوي في بقعة فجة من الارض تجود عليه الطبيعة بهسا ؟ وأما الانسان ففضلا عن انه لا ينتظر عطف الطبيعة ، يبني ييده بيتا يزينه باللوحات الزيتية والأزهار : وهسله الأشياء « عدية الفائدة » حقا ، ومع ذلك ففي « عدم فائدتها » يتمثل جمال الفن المجرد . ان العمال والفلاحين اكثر « فائدة » لنا من الشعراء والمصورين والنحاتين، ومع ذلك لا يقل تعلقنا يؤلاء عن اولئك، ان لم يكن يزيد عليه درجات ودرجات. بل ان الشعراء والرسامين والنحاتين لا يساوون شيئاً في موازين الفائدة ومقاييس المنفعة ، بل انهم في هذه الموازين جماعة من الطغيليين المتسكمين الذين هم عيال على الكادحين والأعضاء العاملين ! ان الشعراء لا يقولون عبر الاخيلة والأكاذيب والجون ،

وفي كل واد يهيمون ، ومع ذلك فإن الذين يصدئون في القول والعمل تافهون بالقياس الى هزيرد وهوميروس وهوراس وعمر بن ابي ربيعة وأبي نواس والممري وشكسبير.. ولا يفعل الرسامون والنحاتون إلا اهراق الزيت والقباش وتبديد الرخام والمرمر ، ومع ذلك فإرث الانسانية لا تقدر من يشق الطرق ويبني ناطحات السحاب مثلما تقدر فيدياس ورافائيل وميكل الخ . انها لا تمجد المهال والفلاحين مثلما تعجد اصحاب الروائع والآثار الغنية الخالدة .

ثم أي فائدة تجنيها الأم من حديها على فائة كبدها المريض وقيامها الليل سهراً على راحته ؟ ما الفائدة من إغاثة الملهوف وإنقاف الفريق واحتال الجوع والعطش والمذاب والتضحية بالنفس في سبيل مبدأ او همدف بعيد لا يجلب لصاحبه أي منفعة عاجلة الكنه يحدوه أمل خفي اثه اذا تحقق جلب الأجيال المقبلة واللانسانية جماه الخير والبركة والغبطة والسمادة ؟

فليت شعري اعلام يدل كل اولئك ان لم يكن يدل على ان عنصر الفائدة ليس كل شيء في حياة الانسان ، بل لعله اتفه الأشياء وأقلها شأناً . فكا انه يطلب المادة ويجري وراءها فإنه يهفو الى القيم والمثل والمعاني ، لا لجر منفعة او دفع مضرة ، بل تذوقاً لها واستمتاعاً بها . انه لا يسعى الى ملء بطنه وجيبه فقط ، بل يهمه ايضاً الشعور بوجوده . انه إنما يصبو الى اشباء ليس في غزانة المادة الجامدة ما يشفي غليلها ولا تروي ظمأها حياة القصور .. فسله بدن عاد يطلب الماء والنداء والكساء ، وله نفس غرثى تطلب الحق والخرر والجال .

فحسب اللوحة الزينية والأثر النني او - على الأقل - باقة الزهر ان تدخل في البيت معنى جديداً وتشيع فيه جواً من السكينة والأنس بالذات وبالآخرين ، حتى يقبل الانسان عليها ويهرع الى اقتنائها . وحسب الموسيقى ان تهز المشاعر وتصقل الأذواق حتى يتجشم الانسان في طلبها كل صعب . والفلسفة شيء من هدذ القبيل . فهي عند افلاطون و اسمى ضروب

المرسقى ، (أ) ، بل هي عند سقراط « اعظم الفنون جميعاً ، (١) فلئن كانت اصالة في الفكر ، فهي ايضاً رقة في الحس وغزارة في الخيال وسمو في الذوق والشعور . انهما وليدة الإحساس العميق بالجال الأسمى الذي يلف الكائنات جمعًا بوشاح واحد . فالفيلسوف – كالفنان – يحس ويستلهم بعقله وشعوره وخماله ومزاجه وذوقه جميعًا. وحسب الكون ان يكون مدار المقل والفكر والشعور والوجدان حتى يكون الفيلسوف والفنان اخوين شقيقين يستشعران في الكون قوة جمالية واحدة تتخذ تعابير نختلفة ! وإلا فماذا عسى ان تكون الفلسفة إن لم تكن في عداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الانسانية في مختلف مراحل حياتها لتقيض على ما يقع لها في دنيا النجربة صورة لهــــا معنى وغاية ؟ ماذا عسى ان يكون معنى الحياة والوجود والمصير الانساني كله لولا خيال بعض الفلاسفة وإلهاماتهم وَحَجْرُس معانيهم ، ولا سيا في هذا العصر الذي يتميز بضعف الشعور بالمصير الانساني ومعنى الوجود الانساني ؟ فليس كالفلسفة ما يساعد على المقاومة ويغتح امام كل واحد موارد الحياة والتجديد الروسي ؛ في عصر تزداد فيه لغة العلوم تجريداً يوماً بعد يوم وتمعن فيه مأساة الحياة تمزقاً بعد تمزق وشعوراً بالغربة والضياع. فهي بتوكيدها لمني الحياة وقيمة الوجود الانساني وبتحريرها للروات باطنية جديدة تقضى على مفعول الآلة والتجريد في نفوسنا وتزيل الخواء واليأس في حياتنا وتميـــد اليها المتمة والطبأنية .

فبدون الفلسفة، وبالتالي بدون الشعور بالذات ومعنىالوجود يصبح الانسان شيئًا من الأشياء ، ويصبح وجوده سخيفًا تافهًا لا يساوي جناح بعوضة . ففي الفلسفة إذن غنى وأي غنى "، بل فيها كل ما في العالم من غنى وثراء .

١ - افلاطون فيدرن ص ٦١ .

٣ - افلاطون : آخرايام سقراط -- اللترجمة المربية ص ١١٩ .

بين القلشقة والعلم

٨

ان التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة حديثة المهد ، وذلك لأن العلم ينفصل عن الفلسفة إلا في القرن الثامن عشر. فقد اختلطت في أذهان القدماء المعرفة التي تعتمد على النظر المقلي المجرد. فلما وضعت مناهج البحث العلمي في القرن السابع عشر أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحيسة ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية اخرى ، عن طريق المنهج الذي تصطنعه كل منها . فإنما المنهج هو الذي يحدد موضوع الدراسة : فالقول بأن العلم يتميز بمنهجه التجربي إنما يعني ان موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، إذ غير المحسوس لا تتيسر دراسته بمناهج اللحظة الحسة .

لذلك نقول في التفرقة بين العلم والقلسفة ان العلم له عدة خصائص اهمها : ١ -- انه يعتمد على التجربة والملاحظة .

٢ - انه يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية في طوائف متايزة فيختص كل
 علم بدراسة طائفة واحدة فقط منها . فيناك طائفة الظواهر التي يدرسها علم
 الحيوان ، وطائفة الظواهر التي يدرسها علم النبات النع .

 به وسفي تقريري ، لا تفسيري ، بعنى أنسه يتكتفي بالكشف غن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية ، دون أن يتعداها الى مسا وراءها من البحث في طبيعتها وإدراك كنهها والحكة من وجودها الخ .

إ - انه يفرض وجود الأشياء والمدركات المقلية او القضايا الأولية التي استخدم للدلالة عليها ، دون ان يمبأ بما اذا كانت هذه الاشياء موجودة حقا او ما اذا كانت المماني التي تدل عليها صادقة صحيحة. فالفيزيائي مثلاً يفرض وجود المادة ويسلم بمجموعة من المفاهيم (مبدأ الهوية او قانون عدم التناقض مثلاً) لا يمكن تقدم علم الفيزياء بدونها . وكذلك علم الهندسة يفرض وجود المكان ويسلم بطائفة من المماني يسميها مصادرات Postulats لا قيام لعم الهندسة بدونها . وكذلك كل علم له فروضه ومسلماته وله قضاياه الأولية التي لها حرمتها ولها قداستها .

ه -- ان تاريخ العلم ليس جزءاً منه . فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئا عن تاريخ علم الطبيعة ، لا يعرفون رأي افلاطون وأرسطو في مسائل هذا العلم مثلا . فكم من العلماء يجهلون ماضي علومهم .

وأمسا الفلسفة فلها خصائص اخرى تكاد (١) تكون مضادة للخصائص السابقة :

١ – فالفلسفة تعتمد على النفكير المجرَّد والنظر العقلي البحت .

٢ - ثم هي تدرس العالم في كلياته لا في جزئياته . فكل عــلم من العاوم
 يختص بفرع واحــد فقط من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود
 لا يتعداه . اما الوجود ، ككل الوجود في شموله واتساعه ، الوجود المطلق ،

١ -- قلنا « تسكاد » ولم نجزم بالتضاد التمام بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ، لأن الفلسفة اخدت في هذه الايام تتجه اتجاها قويا نحو العلم، كا أن العلم بدأ يفلسف كثيراً من قضاياه ويخوض في اشياء كانت حتى عهد قريب وقفاً على الفلسفة .

بصرف النظر عن ان يتكون هذا الثيء او ذاك، بصرف النظر عن ان يكون انسانا او حيوانا او نبساتا او جاداً ، فليس بسين العلوم جيعاً علم يتصدى لدراسته . فالعلم الوحيد القادر على استيماب ذلك كله ، او قسل علم العلوم جيعاً او العلم الكلي إنما هو الفلسفة .

٣ – واذا كان العلم وصفياً تقريرياً فإن الفلسفة تتجاوز التقرير الىالنفسير. وإذا كان العلم يتحصر في بحث الظواهر فإن الفلسفة تهتم بمبا وراء الظواهر . فهي استكناء لحقائق الأشياء وتعمق لوجودها وطبيعتها وتفسير لكينونتها وعلة وجودها والغاية منها .

3 - اذا كان العلم يسلم بوجود الأشياء والقضايا الأولية التي تدل عليها ولا يجيز لنفسه ان يسها او ان يهتك اسرارها ، فإن الفلسفة هي كاشفة الاستار وهاتكة الحرمات . انها لا تسلم بشيء اذا لم يؤد اليه العقل والبرهان ، أما التجربة الحسية فلا تقيم لها كبير وزن ، إذ يمكن ان تكون خداعاً حسياً . فالمقل اصدق من التجربة ، والبرهان أدعى للثقة من الواقسع الحسوس ، ان العلم يكتفي بالملاحظة والتجربة ، فها اداتاه الفعالتان لبناء صرحه الشامخ . لذلك لا يخطر له على بال ان يتساءل عن قيمة التجربة والملاحظة او ان يتشكك في امرهما ، وأما الفلسفة فإنها لا تكتفي بالتساؤل عنها والتشكيك فيها ، وإنحا هي تتساءل ايضاً عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادىء التي تقوم عليها ، بل ان العلم نفسه ما هو إلا حقيقة واحدة من حقائق كثيرة تما لجها الفلسفة ! ماذا اقول؟ حق المقل الذي هو عمدة كل نظر فلسفي، والذي هو من الفلسفة عنزلة الملاحظة والتجربة من العلم لم يسلم من هجوم الفلسفة ! وكم من فيلسوف عملاق كفر ببضاعة المقل وعدل عنه الى غيره !

ان تجاهل الماضي بمكن في العلم متعذر في الفلسفة . فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة . ان تاريخ العلم هو شيء آخر غير العلم ، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة . ان تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم وإنما هو الجزء الفاني

من العلم ، انه الخطوات التي تعثرت والمحاولات التي انتكست او المغالط التي اقترفت قبل الوصول الى الحقيقة العلمية. اجل ان تاريخ العلم قد بلي و خليق ، وأما تاريخ الفلسفة قللا يبلى . انه في تجدد دائم وشباب مستمر . فالمشاكل الرئيسية التي اتارها الاغريق قبل الميلاد لا تزال تثار اليوم بعد عشرين قرنا من الميلاد ، وستظل تثار في الغلب القريب او البعيد ، لم تتغير موضوعاتها واجهات المسائل فيها ، وإن تغيرت طرق معالجتها والحاول التي توضع لها .

فالفلسفة بحر لجي لا غاية له ولا انتهاء . انها كالأزل ، كالأبد ، كالخاود ، كالوجود ، كالفكر ، كاللانهاية ، لا اول ولا آخر . بل هي غمر بلا قعر، وخضم بلا سطح ، وبحر بلا شط ، وأفق بلا حدود .

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفلسفة والعلم فهناك صلات ووشائج وثبقة تربط بينها . فالفلسفة بفير علم عاجزة . فليت شعري ، كيف تنمو الفلسفة بدون روافسد المعرفة المكتسبة بالملاحظة الامينة والبحث الصادق والنزه عن الهوى والفرض ؟ أفلا تجمد في مومياء المدرسية الكثيبة بابتعادها عن تيار الفكر العالمي وعدم وصول دم جديد اليها ؟

لكن العلم بغير فلسفة توجهه قليل الرؤية اعمى. فهو لا يستفني عن الفلسفة تحسده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول. فبدونها يظل العسلم اشتاتاً متفرقة وأوصالاً مقطعة ٤ لا رباط بينها ولا جامع يجمعها.

وهكذا فالعلم يغذي الفلسفة ينتائج اختياراته ، والفلسفة تمد العلم بالنظرة الكلية الشاملة والمعنى المرشد والتعليل الأصيل . ولا شك ان تساند العلم والفلسفة قد أدى الى تقدم العلم ونضج المذاهب الفلسفية واطراد النمو في الفكر والحضارة (١) .

١ - هناك فروق اخرى كبيرة بين العلم والفلسفة لا يمكن ان نأتي عليها جميعاً فيهذه العجالة ومن اراد التوسع فيها فليرجع الى كتابنــــا د المسألة الفلسفية » : الصفحات ٩٤ - ١٣٣ في منشروات عويدات .

القِسْمُ الشَّاني

الفلسفة البونانية

اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قم عالية من الشعوخ والنضج تعقبها منخفضات سعيقة من الإنحدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهو وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتالق معبرة عن ذلك بشئة منعباقرة الفكر والأدب والفن وبنظام من الحكم الديقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتاعية - حتى تدهب ريحها ويجف نسفها ، وتنضب قرائح بنيها ، ثم تستفرق في سبات عميق يصعب جدا - ان لم يتعدر - ايقاظها منه ، فللأمم أعمار كما للناس أعمار ، على حمة تمبير ان خدون ، وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمة سامقة من قم الصعود الإنساني ارتفع الأغارقة وباهوا الأمم والشعوب بسخاء عطائهم وعظم تراثهم ودقتة احاسيسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مرّوا في هذا العالم كا يرّ النهام فوق ارض قفر وواد غير زرع ، فكانوا كالأمل الشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالحلم تاركين ورامهم الحضرة والنورة والرواء لقوم غراث عطاش .

فإلى اليونان انما يرجع القسم الأكبر من تراثنـــا العقلي ومجدنا الفكري ، ولهم تدين الإنسانية بجلّ منتجاتها الفلسفية والأدبية واللفنية . فقـــد شمخ بهم

التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الايام وهام الحقب وغزوا بأفكارهم خيرة المعقول والأفهام . ان كل ما قبل ويقال في وصفهم ادنى بمما يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتد البصر عنها خاسئا وهو حسيرا وحسبهم فخرا ان اللحظات الفذة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم ويفوح منها شذى أريجهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فاذا بهؤلام و كمون بين خرائب اثينا ويقباون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشمرائهم ومصوريهم ويفادرون الأرضالتي قد سها الفكر وقد هانت مطامعهم وصفرت سرابهم ولانت قسيتهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة تافهين وبرابرة عتاة جبارين اذا بشوكتهم تنخضك واذا يقناتهم تبلين واذا الناس غير الناس... لقد صقلتهم اثينا وهذابت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلا للفكر والحضارة .

اجل، ان اليونان هم اساتذة العالم القديم والأوسط والحديث. كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلائعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغنم او دفع مغرم . فطلب المعرفة لذات المعرفة اي للمتعة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة بحديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الاولى التي فاخروا بها أبمسا سبقتهم او عاصرتهم ، والتي كانت نبراسا لأمم اعقبتهم . فالفلسفة اصلها يوناني ، وروحها يوناني وعبقريتها يونانية . ومسا من فكر اشرأب او فيلسوف قام او رجل أوتي الحكة وانثالت عليه الماني ، إلا وبدأ باليونان وبني فلسفته على اساس من فلسفة اليونان ، وأبرز افكاره وآراءه من خلال افكار اليونان وآراء اليونان ؟ والجنر والجهال !

لقد أوتي اقوام كثيرة قبل اليونان حكمة وفكراً وحضارة وفسا ، ولكن الحكمة التي اختص بهما اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فلئن توصلت بعض الحضارات السابقة الى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان إلا انهما لم تستطع ان تصوغ ذلك في منهج موحد سلم ونظرية عقلية متاسكة وفي كل منسجم شامل .

مذا وان فضل اليونان على غيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو في قدح الزناد وإطلاق الشرارة الاولى المتفسير المقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والبعيد عن الموى والاسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة المقل . فالبدء والانطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقرية ووعياً لا تتوفر إلا في التفكير المبدع والعمل الحلاق. فاليونان هم أول من قدم المنهج وأشرع الطربق، وأول من وضع الأسس وحدًد المشكلات والاتجاهات الرئيسية التي سارت علمها الغلسفة حق اليوم .

وليس معنى هذا أن الأمم الشرقية خلت من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي. كلا. فلقد كان لدى الشرقين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكة العقلية. لكن هذه العناصر لم ترتق الى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقد و ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والاهتامات العملية . فضلاً عن أنها ظلت مفككة مقطمة الأوصال . ومع أنها لم تستطع أن تتخلص من هذه الشوائب لتتباور وتستقل بنفسها ولا أنه كان فيها أصالة لا "تنكر وكان لها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني، و – عن طريق هذا التفكير – في التفكير اليوناني، و – عن طريق هذا التفكير – في التفكير النساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عنـــد الشرقيين ، نلقي نظرة عجلى على صور التفكير عند الأمم الشرقية القديمة التيكانت لها حضارات عريقة او تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

١ - غمط التفكير عند المسريين

ولنبدأ بالصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكاء المصريين القدماء وكان أكبر مهم تطهير النفس الانسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البعاء وأما التفكير النظريالبحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول الى الحقيقة الجمردة فأمر بعيب عن مركز اهتامهم ومقتضى حياتهم او قل انه يأتي في المرتبة الثانية اذا لم نقل في المرتبة الثالثة والاخيرة في سجل اهتاماتهم ولذلك فلم يستطيعوا أن ينجبوا أي مذهب فلسفي بالمنى الصحيح فالتماليم التي جاء بها حكاء مصر القدية رغم عظمتها ووصو لها الى درجة عالية من السمو الحلقي، ورغم الجهود التي بذلوها الإقامتها على فكرة الترحيد الإانها انها ظلت تدين بعبادة آلهة تحليين كاكانت تفتقر الى معايير عقلية يضبطها المنطق ويكبح من جماحها الغيبي ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيانها بالطلحات والخوارق . وبذلك فان المنصر الحلقي يضيع في هسذا الخليط المشوش ويصبح حطاما (1) .

وبمبارة اخرى ، ان النصوص العظيمة التي أفسح فيها حكماء مصر القدماء عن سمو تصورهم للاخلاق وخاود النفس والمقاب في الحياة الثانية ، تبدو على خضم ولا البعض وكجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضم واسم من النصوص السحرية » (١).

واذا كان قدماء الصريين قد وصلوا في الهندسة الى كثير من الحقائق ، إلا أ انهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادى، ولم يصلوا الى نظريات تشبه قظريات اقليدس ، وإتما هي افكار متقرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا أ جامع يجمعها كشانهم دائمساً في منتجاتهم الاخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

انظر : Jacques Chevalier : Histoire de la pensée, t I, p. 36.

د أما الاكتشاف الحقيقي لملي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدها ؟
 مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعم كل الحالات الجزئية ؟ فمن اسرار الحضارة اليونانية ؟ ١٠٠٠ .

٧ _ نمط التفكير عند الابرانيين

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول الى عبادة إله واحد رغم ما قد بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل، قان الديانة الايرانية القديمة ظلت داغًا يشويها التفكير بوجود اصلين قديمين مدبرين العالم حما: اهورا مزدا (Ahura Mazda) إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار المدالة وعاسبة النفوس بعد الموت عما المجترحت من السيئات في هذه الحياة وأهريان (Ahriman) إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين. فتقسم الكائنات الى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ، بين الألوهية والإنسان ، هذا هو لب المذهب الذيني والمقائدي الذي يعرضه الكتاب المقدس لدى الايرانيين: الزند افستا (Zend Avesta).

ان ديانة الزند أفستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو النفكير ، كا أن فكرة الألوهية فيها على جانب عظيم من العاد والرفعة ، غير انه يتخللها وهذا هو طابعها المعيز كا هو آفتها ايضاً - ثنوية جدرية كا قلنا ظلت تنمو وتكبر عبر الاجيال دون ان يستطيع التفكير الفارسي ان يتخلص منها ، فضلا عما فيها ايضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر والنجوم والشياطين (٢) .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية أيضاً . فواجب الإنسان هو ان يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحتى ولا يجانوح السيئات - وهي الحروج على

١ - الدكتور محد ثابت الفندى : فلسفة الرياضة ، ص ٣١ .

٢ - المعدر السابق ص ٣٨ .

القوأنين والسنن الـتي وضعها إله الخير -- ليجنب ففسه ومجتمعه سخط إله الشر . وبذلك قهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أسن الاخلاق عند حكاء ايران القدماء وهذا هو غط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز عن الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكون الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج المقل الخالص . حقاً لقد وصبت بعض فرقهم الى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس المقل والمنطق (١١) . وهكذا حكم المصريين القدماء ، بل والأشوريين والبايليين ايضاً .

٣ ـ نمط التفكير عند الهنود

وأما الهنود فلهم شأن آخر. فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوسيد الذي يمكن ان يقال ان له أنظاراً فلسفية يمكن التاس خطوطها العسامة في الفيدا (Véda) ، وهي الاسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد (٢٠) . ففي هذه الاسفار المتباينة منسند الريغ فيدا (Rig Véda) – وهي أقدمها جميعاً – حتى الاوبانيشاد (Upanishads) البرهمانية – وهي الاسفار المتأخرة – كما في الاسفار التي أعتبها من لدن الفيدانتا (Vedânta) حتى المذاهب الحديثة، في هذه الاسفار جميعاً فلمس في آن واحد الاستمداد العجيب لدى الشموب الهندية النظر الفلسفي جميعاً فلمس في آن واحد الاستمداد العجيب لدى الشموب الهندية النظر الفلسفي الى جانب عجزهم الفاضح عن حل المشاكل التي يثيرها هسندا النظر : من نحو المقلق الميتافيزيقي للانسان امام سيلان الظواهر والكائنات والاشياء ، وسعيه الحثيث وراء مطلق ما – موجوداً كانب او غير موجود – لا سبيل له اليه المهاكيد وراء مطلق ما – موجوداً كانب او غير موجود – لا سبيل له اليه

١ -- المعدر السابق ص ٢٨ -- ٣٩ .

٢ -- المصدر السابق ص ٣٩ .

وليحاول عبثاً العثور عليه في باطن ذاته ، ليدرك ذلك الروح الذي فيه ينسج المكان وتتشابك أطرافه، وليتحد به، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ (Cycle des transmigrations) التي تلتظره، وليحرره منالاًلم يقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم (١١).

ومن خلال ذلك كله يشف مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي الى السكينة (salut) : أعني الحلاص الذي يصل اليه السالك بإمانة كل رغبة فيه ، وكل حظ النفس وكل مطمع . فهنا يكن البراهما او النيرفانا التي هي المثل الأعلى البراهمة والبوذيين . انهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم . وهذا الانفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهبية الهندية وعدم مبالاتها أصلا بالتصورات او الأفكار التي هي الأساس في كل تنظر فلسفي عبد اليونان او خلفائهم من الغربيين (١٠) .

فالحياة الروحية التي ينشدها حكاء الهند لا تقيم وزنا كبيراً التصورات العقلية . انها المقصد والغاية، وكل ما عداما فإغا هو هراء في هراء . ان اكبر همها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ المنفس وسكون السالك مطرقا غماضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسانية ، مقيد بكنه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون، حتى يفنى عن نفسه وتغيب عن ذكره وفكره جميع الصور والرسوم ويتلاشى في مبدئة ويتحد به . . . الى غير ذلك مما لا يفهمه الحديث ولا تشرحه العبارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف ألمقال فيه غير الحيال . هذا هو طريق الساوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوع صورها وأشكالها وتعارض اقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم .

١ - للصدر السابق ص ٤٠ .

وهكذا و فكأنما علم النسّحلة الهندية (orthodoxie indienne) غريب على المبتافيزيقا ، على حد قول لافاليه برسّان (La Vallée - Poussin) (() فهو لا يتقبل هذه المبتافيزيقا المقلية ، بل لا يحتمل اي إمكانية القاء ممها . وهو بنزعته اللاتوكيدية التي تقف موقفا وسطاً بعين النفي والإثبات لا يبالي بجل المشاكل بل حتى ولا بوجود موضوع المتفكير (٢) . فالسالك عندما يقبل على التأمل فان تأمله يكون بدون محتوى ، وعندما يكون مطرقاً مجتمع الهمة والفكرة فلا يسبقن الى ذهنك ان امراً جللا يجتنبه : فهو مطرق لا في شيء، عجمم الهمم والفكر لا في موضوع !

وبذلك قان الحكة المندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الاخيرة حتى وهي تشك وتنفي ، تثبت ايضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك اتما تشكك في معرفة الوجود اكثر بما تقول باللاوجود . انها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو ان يكون نوعا من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق انواع توكيده (٢) .

لكن الوجود في ذاته شيء غير ممروف عند حكماء الهند، فهم عندما يلتمسون خلال (المظهر » او الخداع الحسي (الوجود » الواحمد اللامتناهي المباطن (immanemt) المالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عنده الوجود او اللاوجود ، اتما هو شيء ما ليس له اي شكل من اشكال الوجود المحروف او المتخيل ، لا بالنسبة الى التفكير الإنساني ولا بالنسبة الى عقمل خالص مطلق قياس ، كالمقل الإلهي مثلا . فهو شيء يعيد ، بعيد جدا عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تعرف

١ -- في كتابه و البوذية وديانات الهند » تقار عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ .
 ٢ -- المصدر السابق ص ٤٠ .

ماهيته ولا تحسد هويته ، ولا تحيط به المقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن ديومة النفس وجوهريتها ، وبالتالي عن كل ما يجول في الخاطر ويرتسم في الذهن. ذلك بأن الرمز ، تبما الهنود ، يعدل المرموز اليه ، وبتمبير أدن ، لا وجود للرموز اليه ، إذ لا يوجد إلا رموز . حتى ان الفلسفة بالمنسبة اليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، مجيث ان حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مها تكن هذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، ان الحقيقة وهم وسراب وخداع . ومن العبث ان نبحث عن شيء وراء هسده الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق (١١) .

فلا شيء موجود ، والكل يصير . وبتمبير أدق ، ان الكل هو صيرورة بنير جوهر « فكل شيء فسارغ ، والكل لا جوهر له » (٢) كما يقول بوذا .

انه سيلان دائم وتعاقب من العلل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، او قل هو تحوال دائب لا ينقطع - لا اول له ولا آخر ولا حدة ولا عدة - لطراز واحد من الكينونة اليه يعود كل شيء ليغني فيه ، دون ان يقسال عنه انه موجود او غير موجود. هذا هو مذهب وحدة الوجود (panthéisme) او مذهب الألوهية المبثوثة في كل مكان (théopanisme) كا 'يستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو 'لب مذهب بوذا وكل تفكير خرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفناؤها في النيرفانا فصور لا معنى لها في علم الندية الى حد بعيد ، ولا هي تهمها في قليل ولا كثير. فضلا عن انه لا قيمة الها من حيث الخلاص ، بل ان هسذا الخلاص لا سبيل اليه اذا اعتقد المره بالوجود الجوهري للأنا او بديومته وقيامه بذاته ، او اذا كان يصبو الى تحقيق بالوجود الجوهري للأنا او بديومته وقيامه بذاته ، او اذا كان يصبو الى تحقيق ذلك وبني النفس به (۱۲) .

١ - المصدر السابق ص ١٠ ع - ١ ع .

^{. «} Tout est vide, tout est insubstantiel » - y

٣ – المصدر السابق ص ٤١ .

ولكن هذا لا ينبغي ان يؤخذ على اطلاقه . فيضرب من التناقض الذي يصدم كل من يفكر على اساس المعقول دون ان يحرك ساكناً في اصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول - وهو تناقض بتميز بـــه علم النتحلة الهندية بحيث ان من لم ينتحله لم يكن منها ولم 'يعد" من جملتها - اقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حساة الحرى غير هذه الحياة؛ حتى انهم يكفترون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه ان يضم حداً لحياة الإنسان على الارض وألا امل للانسان في البقاء .. فحذار من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ اننا سنكون هناك تبعاً لما نفكر هيئا . فالأفعال التي كسينا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغية وكانت سبياً في توليد الرغبة؛ فإنها عد النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة اخرى تؤتى فيها غارها . وهذا بالضبط مها يجب تجنبه والحذر منه اذا كنا تربد الخلاص (١١) . ولكي ننجو من الحياة الأليمة التي تنتجها الرغبة وتتجدد بها ٤ وكيلا نقم فيميا يسميه الهنود السمسرة (Samsâra) او الدورة الأبدية ، ، ذلك الشر الكوني الذي هو اصل الطبيعة الانسانية والذي هو وليد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ او دورة الأرواح التي تتنقل – بمِــا قدمت ايديها في هذه الحياة - من مصير الى مصير ألم آخر لا تنبعينا منه سوى النرفانا (٢) .

فهناك قانونان يتبغي إلتزامها والتقيد بها : قانون التوقف عن العمل او عن الرغبة ، وفي التزام هذين القانونين ننجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر ابدي دائم لا بلحقه موت (٢٦).

١ - المدر السابق ص ٢ ٤ .

٢ - المدر السابق ص ٢٠.

ان الفيدانتا (۱۱ (Védanta) يعابر عـــن المذهب الأساسي للبراغمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوجيد بــين براهما والنفس ، توحيداً ينتج عن الشمور به انمدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

ان الفلسفة الفيدانتية كا يعرضها اليوم راما كريشنا (Rama Krishna) تقوم على تجليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعه ومحتوياته عن ان يكون انعكاسا (Projection) للمقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هسذا المعنى يذهب حكاء الهنود الى ان العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم او موضوعات اليقظة ، حتى ان جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تزيد على سائر احلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من انتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب (٢) .

ان تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستيقظ فينسا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة اللامتعينة والتي لا شكل لها ولا صورة — اقول ان هذه التجربة تسوقنا الى الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي براهما ، الكائن السرمدي الاعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلاق او هي انعكاس له . لكن على حين ان حالة اليقظة تخترق الأشياء الحسوسة وتتخللها جيماً ويكون لها تجربة بها ، ما يضفي عليها بالنسبة البنا صفة الموضوعية والوجود الخارجي المستقل عن الانعكاس العقلي الجمي الذي هو الاصل والغاية ، فان حالة الحلم تعيش الاشياء التي تنتج عن الرغبة ، بانعكاس المقل الفردي على ذاته ، وقتص تكثرها وما فيها من تعدد وانتشار .

الكتاب الديني للمند أللم سنكارا (Çankara) على عهد شارلمان تأليفاً فلسفياً خالصاً تتجلى فيه واحدية (Momene) مثالية للرجود لا تقبل بهما التعددية (Pluralisme) الملحدة لمحكيا (Samkhya).

٢ - الممدر السابق ص ٢٤ .

وفي الوقت الذي يمقق فيه المرء تجربة العالم الحسني كعلم ، فأنه يصل - بعد ان يبلغ من هـذه التجربة غاية مداها - الى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها مجدس مباشر يقتنص فيه الأنا الاساس الحقيقي للوجود ، المنز"، عن الزمان والمكان والمبر" أ من الحدوث والآنية اللابن هما علامة الوهم وسمة الحداع والسراب (١).

ان ما يظهر من تناقض بين هـند التجارب الثلاث (اليقظة والحلم والنوم العميق) مصدره اننا نضعها جيماً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض مرعان ما يزول عندما نتنبه الى اختلاف ظروف الإنعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعدلها شيء من الأشياء ، تلك النجربة التي تتبح لنا منذ هذه الحياة بالذات الإنعتاق والتحرر والإتحاد والغبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التايز والتفريق ، وتنقطع العلائق وقوت الذكريات ، ويتلاشى الكل يف الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق ، الكائن المطلق ، وهو واحد مرمدي غير متشخص ، ليس كمثله شيء ، لا غايز فيه بوجه ولا صلة له بغيره (٢) .

•

ان التفكير الهندي – رغم مزاياه العظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في النفكير البوناني ، ثم في طرق التفكير في القروت الرسطى الاسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هذا التأثير في العصر الحديث – أقول رغم هذا كله يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتالي لا يصلح ان يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء ، واذا نحن ترجمنا هذا التفكير الى

١ -- المصدر السابق ص ٤٣ .

٢ -- المصدر السابق ص ٤٣ -- ١٤ .

لغة الوجود والمعقولية ، قلنا انه ينكر الوجود والواقع والشخصية الانسانية ، ويسام بذلك في تعطيل الملامح الرئيسية التفكير الفلسفي كما برز عند اليونان ، دون ان يقدم له عناصر جديدة او يفنوه بدم يمنحه الحياة والنمو . ولكي ندرك اي خطر كانت ستتمرض له الانسانية لو انها انساقت في تيار النسماة الهندية فما علينا إلا ان نقارن بين ما أنجبه نمط التفكير البوناني وما أتى به التفكير المندي. فان التفكير اليوناني قد وهب التفكير الانساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل – المنطقي والوجودي – مما مكتنا من التقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل – المنطقي والوجودي – مما مكتنا من التعلية وغنى الناريخ . وأما التفكير الهندي فانه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى الحديث معقولة وفي مذهب معينه ، إلا انه لم يصل قط الى التعبير عن ذاته في صورة فمنية معقولة وفي مذهب متاسك مترابط قابل النمو والمطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكة اليونانية والعسام اليوناني والفن والمناني فلقد أنكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبيه و شل عن الحركة وضل "سواء السبيل .

والحلاصة؛ ان التفكير الهندي قد حطم الانسان وهو يدعى تأليه الانسان!!

٤ _ غط التفكير عند السينيين

ولننتقل اخيراً الى شعب عريق آخر في اقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول:

ان التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام. وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بسين البلدين . فهو ايضاً ينم عن طراز رفيع جداً من الحكمة مفاير تمام المفايرة التفكير اليوناني ولانماط التفكير الاخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والمعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينجب حتى عهد قريب اي حصيلة دائمة من شأنها ان "تغني التفكير الانساني وتوسع آفاقه .

ان الحضارة الصنبة هي كما قلنا حضارة عربقة جداً وتشف عن اصالة قوية ، وهي من الشرق الاقصى وتاريخه عنزلة الحضارة المونانية الرومانية من اوروبا وتاريخها . ولهذه الحضارة جذور عميقة في الناريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بمبادة الساء العليا التي ارجدت ما يقوم بين الاشياء من علاقات وربطتها برباط محكم من القانون والسببية والتي ترتبط يهما ايضًا ارتباطًا وثيقًا عبادة الارواح ومخاصة عبادة الاسلاف.وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو – تسي (Lao - Tseu) وهو حكيم غامض اسس مذهب الطاوية (Taoïsme) الفلسفية ، فجد د هذه الديانة وأدخل فسيا اصلاحات جمـة . وأعقبه بعمد ذلك بقليل كنفوشيوس (Confucius) او كونغ - تسي (Kong - Tseu) (اهه - ٤٧٨ ق.م) فأعاد بناءها مرة اخرى هو وتلميذ له جاء بعده بزمن طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنهسا اسمه مونشیوس (Mencius) او (Meng - Tseu) (TAA - ۳۷۲ ق.م) لكن مو ــ تسي (Mo - Tseu) (اواخر القرن الخامس ق.م) هو وحده الذي ابدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلي ؛ الذي لا يخفى عليــه شيء في الارض ولا في السماء يعلم خائنة الأعين ومــــا تخفى الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحنو على جميم خلقه (١) .

ويبدو ان التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القدية التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتعاقب الفصول والاشياء حسب اليين (Yin) والينغ (Yang) ؟ من نور وظلمة وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والساء .. فتعارض هسنين المبدأين وتعاقبها وارتباطها احدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو -- كل اولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله امرها من عليين وتشرف السهاء العظمى علمها (١) .

١ - المصدر السابق ص ٤٧ .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، من ادناها الى اقصاها ومن اعلاها الى اسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العسالم وتحقق الانسجام والإستقرار والسلام . وبهذا النظام المستقر الفامض يرتبط الإنسان ارتباطا وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث ان الفضيلة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له وتحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون بالإتحاد به والفناء فيه . وهذا من شأنه ان يمه الإنسان بقوة سحرية هائلة المتنبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بنانه (١) .

هذا هو لب التفكير الصيني. ففي تضاعيفه تكن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي ان اخضمها لمبدأ الطاو (Tao). فالضدان اليين (Yin) والينغ (Yang) ليسا مبدأين متمارضين احدهما في صراغ مع الآخر، وإنما هما مظهران يكل احدهما الآخر ولا يوجد احدهما إلا بوجود الآخر . ولا بد من اجتاعها مما لتحقيق النظام الكوني. وهكذا فالميتافيزيقا الصيلية تقدم لنا عالما تحكه قوى متازجة لا حد لها تنفكك وتتألف وفقا الصيلية الدين والينغ، من تنافر وتجاذب، وحب وبغض .. بتأثير العلية المتبادلة والحركة الدورية، تبعاً لمبدأ أعلى أو «طريق مركزي». يسمى الطاو (Tao)، هو محور التمادل والتوازن والتضاد والثخالف، وهو المدير الأعظم والجوهر الأوحد، وما الدين والينغ سوى مجرد صيفتين له . أنه تقلب ابدي سرمدي الأوحد، وما الدين والينغ سوى مجرد صيفتين له . أنه تقلب ابدي سرمدي لا متدرك ذاته ولا يُعرف كنه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب ٢٠١٠.

وهـــذه البنية الايقاعية التي يشهد التاريخ بديومتها واستمرارها يسمى السحرة الى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها كا يسعون الى امتلاك الزمان والمكان

١ ــ المصدر السابق ص ٤٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ .

اللذين تفرض عليها الطاو نفس الايقاع. ويكفي الساجر ان يعرف الطاوحق يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقيم الميدا الأعلى الأشياء (۱) وهذا الطاوعصي على العقل ينفر من جميع الصور المجردة والمكانيكية ، سواء في ذلك صور التفكير او صور الخضوع. ولذلك فسيان الجدل عدوم الليود ، ولشد ما يكره أهل الجدل الذين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج المنطق عناهج الحكة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب ان يحل التفكير الحر وانصياع القلب والروح انصياعا واعيا خاليا من كل إكراه لا يحجبه إغراء منطق او بهرج برهان فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها بالبلاغة والمنطق، عن ولا بالمرفة التحليلية ، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي . انها لا تعرف بفن العبارة والمقال ، ولكنها تنال بالذوق والحال ، انها لا تحصل بطريق التعلم والاستدلال ، وإنما هي إلهام ونفث في الروع لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه او منهجه وغايته . وشتان بين المرقة الأخرى ، سواء في موضوعه او منهجه وغايته . وشتان بين المرقة (۱) .

وهــذا الرفض التام المقل ولبضاعة المقل يدخل في صميم المقلية الصينية القديمة. كما ان المنطق الذي هو من مقومات المقلية اليونانية يندد به الصينيون. دائمًا وليس له من مقابل لا في لفتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإرــ العلية (السببية) ومبدأ عــدم التناقض لا معنى لهما في منطق الطاو (٣٠) ، كما كان الحال عند الهنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشيوسين . واذا اختلفوا في شيء فإنحسا يختلفون في المناهج والطرق التي ينبغي اتباعها لتحصل الحكمة ، اي في وسائل تعليمها ونقلها الى الآخرين ^(٧) .

٠ - المصدر السابق ص ٤٨ .

٧ -- المعدر السابق ص ٤٤ -- ٧

٣ -- الصدر السابق ص ٤٩ .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشمائر والطقوس الدينية باعتبارها أساسا للنظام الكوني والاجتاعي . فهو يركز كل الحكة في الانسان الذي هو بالمنسبة اليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بصور التفكير ولا يعبأ بالميتافيزيقا بل يلقي بهما جانبا ، ولا يهم بشاغل الحياة بعد الموت ، إنما يود كل شيء الى ما يطلق عليه اسم و آلجن » (Jân) ، ذلك الفن من فنون الحياة الذي يحل على العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية (لا تعامل الآخرين ...) تتصل بتنظيم الروابط المائلية والتفارت الاجتاعي والإيمان القوي واحترام حقوق الناس ... دون ان يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي ان يخضع الانسان لقائن السهاء وتقاليد الآباء والأجداد . ان الفاية القصوى لهذه الاخلاق تحقيق الخير ولسويقه وخلق ثلة من الناس متحدين متفاهين تجمع بينهم الإلفة والهجة (۱) .

وخلافاً لكنفوشيوس، فان تشوانغ -- تسي (Tchouang - Tseu) المتوفى سنة ٣٠٠٠ ق. م. وتلميث لاو -- تسي (Lao - Tseu) زعيم الطاوية وحابرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السماوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهية الكونية المتصلة المباطنة لنا، تلك الألوهية التي تؤلف قانون المالم وتهبه دفقه وسورته ، والتي ينبشي على الحكيم ان ينزع اليها ويتحد بها ، بانفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خاوته الى السكون والظلام ، وليميش لحظات ف فدة سميدة من تفريخ القلب والسر (Vacuité) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه (۱۱) .

ان الحكة الصينية رغم ما قامت به من عاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى فقد ظلت ـشأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية ــ بعيدة

١ -- المصدر السابق ص ٤٩ -- ٥٠ .

عن المنطق والدقة والمعقولية ، وبالتسالي لم تستطع ان تنفذ الى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئًا ايجابيًا بناءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تفتقر الى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة برضى عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المطرد المتواصل لا يعرف الحدود السدود (١١) .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير انها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصيئية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم (٢) : وتزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستمار "سدته الجود ولنُحمته المعقم . اجل انه بقاء ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور!

فما أخزاه من بقاء ا

كل ما تقدم يبين لنا بصورة واضحة لا 'لبس فيها ولا ابهام أن من الاغربق و بسبارة أدق من اغربق القرن السادس قبل الميلاد - يجب ان نبسدا اذا اردنا ان نؤرخ للفكر الانساني ؟ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الاغربق اخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويمي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة . فاليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد المقلية وأرسخها قدما وأطولها باعاً. فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والقصد منه ، فاستغلوه أعظم استفلال وجنوا منه اطيب الشرات . فعلم يكن الاغربقي ليشعر بالسعادة إلا اذا

١ -- المصدر السابق ص ٥٠ -- ١٥ .

[.] Gilbert Brangues:Les Fondements de la pensée Chinoise - v نقاد عن المصدر السابق صلحة و ه .

استقصى الجزئي في اطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون المسام. ففي المعمم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها. والاغريقي يقسم على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى لا يدع فيسه فضلة ولا بقية. وهو كثير التعليل لما يقول. وكل هذه تقاليد جديدة كانت هدية النونان الى الشعوب الاخرى.

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع امام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعيا اولاً ثم عقلياً بعد ذلك دون ان يدخلوا اي سلطة خارجية غير سلطة المقل كالآلهة والقوى الحقية والسحرية والعوامل الفامضة والحرافات والأساطير. وهكذا فقد حل علم الكون الجديد على الاساطير ، كما حلى النظام والقانون على التحكم والهوى. فاذا لم يكن العالم متقلب الأهواء ، وبالتالي اذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن المكن تفسيره. اجل! ان الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تتخلف. أنه كل منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتالي يمكن تفسيره بالعقل وحده . ماذا اقول ؟ حتى الله نفسه ، مقيد بسلسلة من القوانين والانظمة لا تدع له مجالاً للتصرف مجرية واختيار . وما هذا النظام الشامل الذي تخضع له الاشياء والموجودات جميعاً ، وما القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . والله والعقل هو قانون الاشياء كما أن الاشياء الحسير وفق قانون العقل . والله والعقل لفظان مترادفان ، فالله الاشياء عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعيير الفلسفي عن معني الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس المعقل الى حد تكذيب ما لا يتفق معه ولو أيده الحس. فالمنطق اصدق من الواقع، والمعقل أحق بالاتباع من الحس. شاهد الحس يخطىء وشاهد المعقل معصوم عن الخطأ . فما يخالف المعقل فهو غير موجود ولو شهد الحس بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل اليه الحس . ومن هنا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل وعالم الظن والوهم والحيال .

أرأيت ايماناً بالمقل اعظم من هذا الايمان ؟

أرأيت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس المقل مذهب البونان ؟ أرأيت أمة عاشت تجربة المقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل مونان ؟

فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة بحديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم او عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج ايجابي بنساء لتفسير خفائق الطبيعة . ومها قيل في سذاجة هذا التفسير وبعده عن الواقع فانه يظل هو البداية الواعة المنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .

•

وليس معنى ذلك أن الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم - كأي شعب آخر - لم يخلقوا أفغاداً منذ النشأة الاولى . فما من شعب يأتي فذا بالفطرة والولادة . فلقد وقعوا في غرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سواهم ، وقارفوا في عصورهم السيحيقة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سمت المعقول تجد مثلها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزيرد ومنا الى ذلك من أقاصيص المتولوجيا وكل مما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبدت منهم عاولات صبيانية لفهم الكون والوقوف على أسراره ، بل لعلهم كانوا أكثر من غيرهم إيفالا في هدنه العيابات وأشد منهم 'بعداً عن المعقول وأكثر من غيرهم إيفالا في هدنه العيابات وأشد منهم 'بعداً عن المعقول وأكثر من شهرهم إيفالا في هدنه العيابات وأشد منهم 'بعداً من القرن السادس من شواغلهم واهتامهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفزعون فيها الى البحث من شواغلهم واهتامهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفزعون فيها الى البحث والنظر والنوس على معنى الكون والحياة وأمرار الوجود . وما زال هدا المنهج المقلي البسيط يترقى وينمو حتى يلغ قصاراه في القرن الوابع قبل الملاد.

والسبب في مدًا الامتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود الى انهم مخصوصون ــ دون غيرهم من الأمم والشموب ــ بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المرفة لذاتها وللمتعمة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أذواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فحتى المتوحشين لهم القدرة على الاستنباط وعلى النفكير المنطقي والحيجاج العقلي والجدل والتكهن . ولله در دريبرغ (Driberg) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون ، (١١) . فضلًا عن ان نتسائج اختيارات الذكاء تثبت ان الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخيـة وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة او الجنس . فالعقل الانساني لا يختلف من أمة الى اخرى مها كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينهما كبيراً، إنما الاختلاف فىالظروف المتاحة والفرص المتوفرة وأوضاع الحياة وملابساتها. فليس أبعــد عن الحق من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامــة والشعب اليوناني خاصة ٬ وان الامم الاخرى التي لا تمت" الى الآربين بصلة إنمـا تطلب العلم للمنفعة وتعنى بالمعرفة تبعًا لمــا تستفيده منها في معايشها ، وبالتـــالي من خطل الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يتركب في أصل الفطرة والطبع على غدر التركيب الذي استقر "في السلالات البشرية الآخرى . إنمـــا العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في اصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني، وإنما يقع الاختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كا تجوز على غـــيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت او غربية .

ومعنى ذلك انه لا اساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة او ظاهرة خارقة للمادة ، إنما هي ظروف سنحت لليونان في فترة من فترات

١ ــ نقادً عن بنيامين فارنتن ؛ العلم الإغريقي ، الجزء الاول ، ص ٢٣ .

التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم ثسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئًا مذكورًا في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسغها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

ان القول بالمعجزة اليونانية وليد التمصب والهوى ، او على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل. فارنست رينان (Ernest Renan) وهو من اقطاب الفكر في القرن الماضي، وقف مشدوها امام عبقرية اليونان، لكنه لم يشا ان يخدش هـــنه العبقرية بإعادتها الي اسبابها الطبيعية فعمد الى كلمة غامضة 'ينفس بهــا عن فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية .. وهو يعني ان المعجزات اذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولقد ذاعت عبارة رينان هذه في اوساط المؤلفين المغربين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله ان العلم عند اليونان لا يمكن رده الى اسباب وعوامل طبيعية بــل يجب مدا موامل خارقة المعادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العدر في القرن الماضي فما عدر من يأخد بها اليوم بعد ان تقدمت الدراسات التاريخية والنقدية ؟

اجـــل لقد بطل القول بالمجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم هو جورج مؤرخيالعلم احدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته ففي رأيه ان د من سداجة الأطفال ان نفترض ان العلم قد بدأ في بلاد الاغريق ، فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم ، والعلم اليوناني كان إحياء اكثر منه اختراعاً ... ، (١٠) و

١ — جورج سارطون ، تاويخ للعلم ، الجزء الاول ، ص ٢٠ — ٢١ (من الترجمة العربية).

هــذا ما استقر عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو لجرد رأي شخصي لسارطون وحده وإنسا هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذه الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكو . فليس في الامر معجزة اذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والعصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد السلالة أو الجنس فيه ، إذ لا تخاو الامم والشعوب ـ مهاكان موضعهـا في سلم التطور والنضج السيامي والاجتماعي ـ من أفراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ، كا لا تخلو ايضاً، وبنفس المقدار، من افراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . فالذكاء او الغباء هما كُندَر جميع الامم والشعوب، قاذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيهها؛ ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس _ جهلاً او عمداً _ و'تذكي منها ما 'تذكي ؛ بالتربية السديدة والتوجيه المهني . وعلى هــــذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري اللَّذِينَ أَنْجُبًا العَمْ والفلسفة بين ظهرانيهم، بموامل طبيعية عدَّة . أهمها اثنان : ١ _ تحوُّر الإغريق - ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً - من ضفط العقيدة الدينية ، وبتعبير أدق ، من نفوذ رجالها . فلقــد نشأت بلاد البونان وتطوُّرت دون ان ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند.وها هي ذي اوروبا نفسها لم تدخل التاريخ إلا بعد انتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي سجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعسلم فلم تسمح يهما إلا في حدود النصوص المقررة. وقد استطاعت الكهانة الاوروبية أنْ تفعَل ذلك على حداثة عهدها نسبيا، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعد ؟

٢ - تحرّر الإغريق من الملك العضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة فقد تخلصوا ايضاً من تحكم رجال السياسة ويتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دورت إعطائهم متسماً من

الحقوق. فاذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها أمد اعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وارتفعت عن التضحية بها في سبيل المصالح السياسية والأطاع المسكرية. لقدد كانت هناك رقابة قوية على ساوك الحكام بحث لم يكونوا ليقطعوا امراً إلا بالرجوع الى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد. ومما أضمف سلطة الدولة في بلاد اليونان في المصر الذي نتكلم عليه ظروف حياتهم الجفرافية والطبيعية ، إذ لم تكن تلك البلاد اكثر من حطام من الجزر وأشباه الجزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطىء الاوروبي والشاطىء الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراها لأكثر من بضمة آلاف من السكان وتضيق صغراها عن بضع عشرات. فلم يكن من السهل ربط هذه المتناثرات إلمبعرة في دولة قوية متاسكة. وقد نتج عن ذلك جميماً أن الدولة لم تكن لتتدسل في حرية القول والعمل والفكر ، بل لم يسمها ذلك لحسن حظ بنيها وظروف الحياة فيها ما نرى .

فطبيعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي ضاغط يجثم فوق الصدور وألا يميشوا أسرى للأطباع والنعرات ، فيشعر كل فرد حيئشة بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيتفتح وعيه ويتطلق تفكيره حراً من كل قيد، فأعدا اعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تمارسها سلطة غشوم دينية او زمنية .

فليت شعري 1 كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصيب الريان ، المواهب الكامنة في الأفراد والجماعات وكيف لا يطلق الامكانيات الزاخرة ما دام تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيهما ولا تباين ، مها اتسعت مسافة الخنلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ؛ فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جميل المذهب ما بزت به شموب العالم القديم قاطبة ؛ وأقبل رجالها وقادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قدماً وفاهتدوا يهديه وسخروه لأغراضهم وانتفعوا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعمق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في ايديهم وفرصة سابغة سنحت لقرائحهم ، ففجرتها وأورت نارها وملأت الآفاق بآياتها . ولا نزال حتى اليوم ننعم مجيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر المصور والأدهار!

اجل لقد اقبل اليونان على اصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم ان ينهلوا . إذ لم ينشئوها إنشاء ، بل هي وليدة افكار سابقة مر"ت بمراحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور فتناولنها يد صناع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع وان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر بما ابتدعوه وكانوا الوارث المدلل المتلاف لذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجناءت الى مدائنهم مع مفانم التجارة والحرب . فاذا درسنا الشرق الادنى وعظمنا شأنه فإننا بذلك نعترف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الاوروبية والاميركية، وهو دين كان يجب ان يؤدي منذ زمن بميد ، (۱) .

وبما هو عميق الدلالة في هذا الباب ان الاغارقة الاصليين في ارض اليونان وفي جزيرة اقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكاء متفلسفون ، وانحا نبغ من نبغ من فلاسفة اليونان لا في بلاد اليونان الاصلية ، بسل في المستحدات اليونانية الواقعة على الشواطيء الآسيوية او الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة الى اثينا إلا بعد ان قطعت في هنه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك ان اختلاط اليونان بالامم الشرقية ذوات الحضارة المريقة بالهجرة والمصاهرة والتجارة والفتح كان له فضل كبير في تنبيه اذهانهم

٠. - ويل ديررانت ؛ قصة الحضارة ، الجزء الثاني صفحة . ١ .

ألى البحث في اصل الوجود وعلل الأشياء ، وإلّا لما ظهر الفلاسفة الاولور. في اطراف تلك المستعمرات ، بل لظهروا في بلاد اليونان الاصلية .

يضاف الى ذلك انسه لا اساس القول بوجود شعب نقي خالص لم يمتزج بغيره من الشموب ، ولا سيا اذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العسالمية وفي منطقة تلتقي فيها حضارات متعددة كالشعب اليوناني ، فالقول بوجود شعب يوناني خالص اسطورة يروج لها بعض (١) الاوروبيين زوراً وغروراً . فمن الثابت اليوم ان الاغريق لم يكونوا شعبا تجمعه وحدة الجنس والدم والتاريخ والمقيدة ، بل لقد كانوا قوما مختلطي الاصول وشعوباً متعددة ربطت بينها رابطة الجوار والمسالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير المكن اثبات السلالة اليونانية الخالصة الشعوب التي تناثرت بين آسيا الصغرى وتراقيا وجزر الارخبيل وأرض اليونان الاصلية وصقلية وجنوب ايطاليا وشمال افريقيا، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين المجبتهم وشمال افريقيا، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين المجبتهم جميع هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا اننا نقلل من شأن المبقرية اليونانية . كلا. فالعبقرية اليونانية شيء ، ووهم المعجزة اليونانية المبني على دعوى المنصرية شيء آخر . فإذا كان المعبقرية اليونانية اسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام العنصرية وخواصها الاسطورية التي لا تصمد اللبحث العلمى المجرد ولا للدراسة الموضوعية النزيهة .

والحلاصة ، لم ينبغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورثتهم حرصاً على الحرية في حياتهم الاقتصادية والسياسية وجعلتهم مرني العقل والطبع سريعي التهيج

١ ـــ وتشدد هينا على كلمة ﴿ يعض ﴾ لأن اكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي .

والحساسية الى أقصى مدى مستطاع. وهذه العوارض تجوز على اليونان كما مجُوز على غيرم. فالسبب اذرت انما هو سبب حضاري بحت لا جنسي تكويني . فكل ما في الامر انه أبيح لهم مسا 'حر"م على غيرم ، أبيح لهم ان يفكروا بنأى عن كل ضفط او إكراه، في وقت كان 'يضيّق فيه على الآخرين و تحصى عليهم أقفاسهم . فجعد هؤلاء وانطلق اولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى اذن للنوص على اصول التركيب والتكوين . فاو لم 'بتح لليونان هذه الحرية الفضة ذات الحفلة، ولو لم 'يمكنن لهم في مذاهب الاستقلال في الرأي والفكرة اذن لما انشالت عليهم المساني كالساء المدوار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب المكمة ، ولما 'كتب لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولم كان لأصول التكوين والتركيب بعض الحطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض من قرائحهم ، وبالنسالي لما اندرسوا كما اندرست أمم من قبلهم ومن بعدهم ولما تدموروا في عصور الجود والإقفار . وحسبنا دليلا على ان اليونان كغيرم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم يظهر الميون واحد الى هذه الايام .

فإنما الأيام دول ، وتلك عبرة وذكرى لكل معتبر

اطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم ان العقلية اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في إيرنيا على شاطىء آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الايونيين م الذين بدأوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويميشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي اصبحت من خصائص الاغريق . ففي ايونيا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تتلكاً ، وفي ايونيا كان الاتصال المباشر بحضارات الشرق العريق . وفي ايونيا ايضا ولد اول شاعر من شعراء الماساة الاغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوذيسة ، إنجيل اليونان القدماء .

فين الطبيعي اذن أن تكون إيونيا مهبط الوحي ينثال على مفكريها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي ان تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد المونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الآفاق .

واذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيرنيا فانه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب ابطاليا . لكنه لم يرق الى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في اثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على فصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمار انما تقاس بالمآثر والأعمال، لا يطيّ السنين والأزمان. فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة اهمالاً فنية وعقلية وأدبية رائمة ، وأورثوا الانسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا نزال حق اليوم نطلب رفدها ونتغذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية الى اقصى ما كان يمكن ان تصل اليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي. وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهده من الناس ، لا سيا اذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيدة كسقراط وأفلاطون وأرسطو.

لكن اثينا التي اشرقت ذلك الاشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكة – لكن اثينا هذه لم تلبث ان المنزجت بعوارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجود والتحجر وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم. ومضت اثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو انها اوشكت ان تستفيق منه.

وعلى ذلك فقد مر"ت الفلسفة اليونانية بثلاثة اطوار :

(١) طور النشوء والنمو (٢) طور الينوع والنضيج (٣) طور الجمود والانحطاط.

ففي الطور الاول نشأت الفلسفة اليونانية وتمت وترعرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة و فلسفة ما قبل سقراط . .

وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة اقصى ذروتها وغاية مداها، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى ارسطو .

وفي الطور الثالث والاخير اخذت في التدهور والنبول ، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى .

وسندرس هــذه الاطوار على التوالي حسب اهميتها بالنسبة الى الفلسفة الاسلامية .

٣

الفلسفة قبل سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في اصل الكون وطبيعته ؟ وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة (١) . لكنها شطحات لا تخاو مع ذلك من الايمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . مما جعل هوايتهد (Whitehead) يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم و الفلاسفة الاوائل ؟ كا يسمون في العادة ، بما اسم و المؤسسين الحقيقيين التفكير العلمى » .

وأول فيلسوف بحث في اصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي وأول فيلسوف بحث في اصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي (Thalès de Milet) (المتوفى حوالي سنة ١٤٥ ق. م.) الذي قال ان الماء هو اصل كل شيء . وليس المهم في ذلك رده الأشياء الى الماء ، إنما المهم انه: ١ – كان اول من عبر عن افكاره بعبارات منطقية معقولة. فهو لم يفسر الكون بالخرافات والأساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على اساس عقلى على مملل ، وتبط فيه المعلول بالعلة ارتباطاً وثبقاً .

١ - كا هو الحال عند هزيود مثلا .

وسواء فشلت محاولته هـنه ام لم تفشل فهي المحاولة الفلسفية الاولى التي تنظر الى الكون نظرة كلية شامـلة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع جزئياته .

وليس يهمنا بعد ذلك كثيراً قوله ان كل الأشياء كانت في الأصل ماء او قول انكسمندريس (Anaximandre) (المتوفى حوالي سنة ١٩٥ ق. م.) تلميذه من بعده بأن الأصل هو اللامحدود او اللامتناهي او قول انكسيمنس (Anaximène) (المتوفى حوالي سنة ١٨٥ ق. م.) بأنه الهواء او قول اكزينوفانوس (Xenophane) (المتوفى حوالي سنة ١٨٠ ق. م.) انسه التراب او قول هيراقليطس (Héraclite) (المتوفى سنة ١٩٥ ق. م.) انه النار او قول امبيذوقليس (Empédocle) (المتوفى حوالي سنة ١٩٥ ق. م.) ق. م.) انه هذه المناصر الاربعة جميعاً او قول برمنيدس (Parmenide) (المتوفى سنة ١٩٥ ق. م.) انه الوجود او قول ديقريطس (Démocrite) (من رجال (من رجال القرن الخامس ق. م.) ولوقيبوس (Laucippe) (من رجال القرن الخامس ق. م.) ولوقيبوس (Anaxagore) (من رجال القرن حكم بصير الخ عدد لا نهاية له من العناصر او البذور يحركها عقل رشيد حكم بصير الخ .

اجل ان كل هذه الاقوال لا تهمنا ، إنما منها انها جميعاً لم تقم إلا على اساس من التفكير العقلي المجرّد وانها قد نظرت الى العالم في إطار من الكلية

الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة او افكار قليلة ، فأذابت الفوارق بسبن الاشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئًا واحدًا بعد ان كانت اشتاتًا معارة .

•

ويلاحك على هذه الفلسفات جميعاً انها كانت متجهة نحو العالم الخارجي ، عالم الارهن والساء وسعة الأفلاك . وأما العالم الداخلي ، عالم الذات الذي هو مصدر المحرفة ومستقرها ، مصدر الاخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها ، قاصرة عن النفات اليها واستيعابها . فان البحث في الطبيعة أقرب منسالاً من البحث في الذات وأيسر وصولا ، لأر كل ما يتطلبه انما هو إلقاء شعاع الفكر على المشها وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتاقج منها . اما ان يرتد الفكر على نفسه يتأملها ويمن النظر فيها فهذه مرخلة اخرى تتطلب بجهوداً اكبر ، وذلك لأن الفكر فيها يخرج من ربقة ذاته ، لا ليراقب الاشياء ويدرسها عن كثب ، بل ليراقب ذاته ويهنك أستارها وينفذ الى أعماقها .

ثم ان عالم الطبيعة عالم أسوال أقلت لا استقرار فيه ولا ثبات الهلاحظته سهلة وتتبيع أفاعيله امر ميسور. وأما عالم الذات فهو اكثر استقراراً وأشد قاسكاً وفليست تطرأ عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبية والتفحص المباشر عثم تأتي قوة العادات والتقاليد فتزيده استقراراً الى استقراره وتشد قاسكه وفاذا هو أمنع على التغير ، وبالتالي أعصى على الملاحظة .

وأخيراً ان عالمَ الذات هو أداننا الوحيدة للوصول الى عالم الاشياء. قالبد، بدراسة الأداة قبل دراسة الاشياء من شأنه ان يعطل دراسة الاشياء ويخلّ في فهمها ، ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب .

كل اولئك يفسر لنا سبب بدء الفلاسفة السابقين على سقراط بدراسة العالم الطبيعي اولاً . ثم لما حصلت لليونان ثروة لا يستهان بها من المعرفة بالمسالم

الطبيعي ، انتقل محور الدراسة بعد ذلك الى الانسان . وهذا ما مهد له السوفسطائيون وتم على يد سقراط ، ثم استخلص كل نتائجه افلاطون وأرسطو .

فالفلسفات السابقة على سقراط بعد ان بحثت العالم الخارجي من جوانبه المتعددة وتناولته في مظاهره المختلفة حتى استنفدت كل امكانياته وأحواله ولم ببق في جعبتها شيء تقوله فيه و وتتيجة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت الحياة في أثينا سمنه النصف الثاني من القرن الحامس قبل الملاد(١) فقد حدثت ازمة في الفكر والحياة أطاحت بكثير من المعابير، وتعرضت القيم الاخلاقية والقوانين السياسية لعاصفة شديدة من النقد اللاذع والمارضة القوية أهابا بالانسان الى ان يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر في قيمه الاخلاقية والروحية ويراجع الاسس التي تقوم عليها الدولة وقوانين اللولة.

فهم يقولون ان العالم مشكل ، والطريق الى فهمه متعسر ، والآراء فيه متضاربة ، والعقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ، فلا بد من بدر بدور الشك فيها جميعاً . فلا حقيقة إلا الانسان وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع . وهبكذا تحوال السوفسطائيون عن الفلسفات التطبيعية الى دراسة الانسان لعلهم يجدون فيه غنى وكفاية ، وانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة الى عالم الانسان . فالعالم الخارجي لا يكفي وحده

١ - انتصار الديوقراطية في أثينا؛ تحول حكومة أثينا الى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها
 الجيدة على الفرس؛ ترسع في التجارة رازدهار في الصناعة ؛ انتشار الأمن وكثرة أوقات الفراغ ؟
 عما أدى الى التخصص العلمي واصطناع مناهج البحث العقلي والاعتماد على الملاحظة والتجربة في
 كثير من ابراب الموقة الانسانية .

لدراسة الحقيقة ، وإنما يجب ان ينضم البه ايضاً عالم الذات الذي له نصيب كبير في تكييف الظواهر . ذلك ان الجواس – وهي سببلنا الى المعرفة متغيرة ابداً لا تثبت على حال واحدة . ثم هي تختلف باختلاف الافراد كا تشار بالحسوسات التي هي ايضاً في تغيش دائم ، فتجيء احكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة والصحصة والمرض والثقافة العقلية والاجتاعية ، بل ربحا تعارضت هذه الاحكام وتقابلت . واذا تقرر هذا فعيثاً الوصول الى حقيقة ثابتة .

ان هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية كانت خطوة كبيرة جداً وهامة جداً . فهي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية الى العمق ، ومن البساطة الى التمقيد ، ومن يحيط الدائرة الى مركزها . فبهده الخطوة الجبارة اصبح الانسان في صميم الاشياء بعد ان كان بسيداً عنها . انها الخطوة التي ظلت الفلسفة تترقبها طويلاً حق خطاها (كنط) في فلسفته النقدية في العصر الحديث . فأعظيم بها من نقلة قام بها السوفسطائيون قبل المسيح بعدة قرون ا

وهكذا فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها ، فلسفة ايجابية بناءة . انها ثورة على السلبية وطريقة التفلسف الساذج التي تجمل من الانسان مجرد كانن متفرج اشبه بجهاز للتسجيل لا دخل له فيا يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر . وما قدار القدماء هذه الحركة حق قدرها لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا الممنى العميق الذي ترمز اليه ، بل سارعوا الى

ضربها في المهد قبل ان يستفحل خطرها . فرأينا عملاقاً كبيراً كسقراط او افلاطون يجعل وكده وغاية جهده مهاجمتها والرد عليها كما هوجم كوبرنيقوس لا لثيء إلا لأنه عرف الحق فجهر به ولم يحفل بأراجيف بادي الرأي المشترك ودعاوى الخروج على المألوف. انها دعوة طليعية جريئة حقاً لم تسلم من بعض الخاطر : فكل مخاص له مخاطره . لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة الحدثين ان يقارنوا بين عصر السوفسطائيين وحال اوروبا في القرن الثامن عشر عندما تفيرت معالم الحياة فيها بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنها مثاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير.

وعلى كل حال ان السوفسطائيين هم الذين ايقظوا المقل من سباته المقائدي وانتصروا لاستقلال الفرد واحترام شخصيته وجمايته من تدخل الحكومة والجاعة معاً.

ولئن اثاروا من المشاكل اكثر بما قدموا من الحلول فإنهم قد مهدوا يذلك السبيل الى ايجاد مثل راسخة في تفكير الانسان ووجدانه وسلوكه. وحسبهم فخراً انهم قد انجبوا سقراط.

ولقد افادت الفلسفة كثيراً من هـذه المحاولات جميعاً ، طبيعية كانت او انسانية ، تلك المحاولات التي تحررت من أي تصوف ديني كان من المعقول ان نتوقعه من مفكرين قـد استخدم كل اسلافهم عبارات اسطورية التعبير عن انفسهم ، اللهم إلا اذا استثنينا مدرسة الفيثاغوريين التي يكتنفها غموض شديد. فهي على الرغم من نزعتها الصوفية الواضحة إلا انهـا تلح على فكرة العدد والتناسق والنظام والوحدة ، وبالتالي على ان القانون والرياضة مما منطق الاشياء ، وان الطريق الى الحق إنما عر بالمقل لا بالحواس .

وواضح ان هذا الاتجاء الجديد الذي يحدد التفكير اليوناني قبل سقراط في إطار واضح المعالم ظاهر القسمات إنما يمكس في الواقع ايضاً خصائص الروح

الهومرية التي قدمت في الالياذة منذ القرن التاسع قبل الميلاد عالمـــا من الآلهة الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التي تتجلى فيها ـــ رغم طابعها الاسطوري ــ سمات التناسق والائتلاف وتسيطر عليها روح البساطة والوحدة .

وتوالى الفلاسفة ، فاكتسب التفكير دقـة وازداد نضجاً وعمقاً وشمولاً . وكأنما رفع العقل البشري اطراف اقدامه من قـاع البحر وجعل يتطلع حوله ويعوم بثقة مدهشة .

وهكذا اختف وعي الانسان يتفتح ويتجمع حول موضوعات معينة ، وبذلك ارتفع صرح الفلسفة وبرز لهنا كيان مستقل كامل وكان من اعظم ثمرات هذه الحركة ثلاثة فلاسفة من اعظم فلاسفة العالم القديم والحديث على الاطلاق هم سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فلنتحدث عن كل واحد منهم على حدة .



سقراط (۲۹۵ ق.م – ۲۹۹ ق.م)

۱ _ حیاته

جاء سقراط في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشدًّ بين الذات والموضوع .

وكان العصر الذي فيه سقراط من أزهى عصور أثينا وأكثر خصباً. فان انتصار اليونان على الفرس في حربين متناليتين قد بث فيها روحاً جديدة . لقد كان انتصاراً مدهشاً حقاً أنقذها من خطر « البرابرة ، » فانتقضت تلك الانتفاضة الرائمة التي لم تستطع حروب البادبونيز (Péloponnèse) الطويلة بين اسبرطة وأثينا (من ٤٣١ ق. م – ٤٠٤ ق. م) ان تنال منها رغم انها انتهت بتدمير أثينا . بل على العكس ان هذه المدينة التي أثخنتها الجراح لم تقد الأمل فتطلعت الىالتوفيق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها وسرعان مسا نهضت من كبوتها تؤكد أصالتها السياسية والفكرية . وانفتح ومرعان ما السياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بجرية . ودخلت الديوقراطية بواسطة بريكليس (Périclès) (٤٩٩ ق. م – ٤٢٠ق. م) ودخلت الديوقراطية بواسطة بريكليس (Périclès) (٤٩٩ ق. م – ٤٢٠ق. م)

والفكر والأدب؛ تمركزت فيها الفلسفة وفيها انصبَّت عصارة ما تخضت عنه الحركة العقلية من لدن نشأتها في ايونيا حتى بلغت صقلية وجنوب ايطاليا .

لقد كان في أثينا فنانون يرهفون النفوس بفنهم ، وكان فيها شعراء يمسون شفاف القاوب بقصصهم وأساطيرهم ، وكان فيها رجال دين يقيمون الشعائر والطقوس ، وكان فيها ساسة يحسنون قيادتها ويسد دون خطاها ، وكان فيها سوفسطائيون يشككون الناس ويوقظونهم من غاشية التقليد والجمود ويعلمونهم الخطابة وأساليب البيان . لقد كان فيها كل هؤلاء عندما جاء سقراط لينفم الى هذه الجوقة وينسق العمل معها، فيعزف الجميع على قيثارة واحدة سمفونية المبقرية اليونانية ويتغنوا بعظمة أثينا!

وهكذا فكأنما جاء سقراط على موعد مع الأحداث .

۲ _ مصادر معرفتنا بسقراط

ان سقراط لم يكتب شيئاً نستبين منه مذهبه كما يعرضه هـ و بنفسه . و فالعلم في الصدور لا في السطور ، هـ ذا هو الشعار الذي كان يدين به طوال حياته . فاذا لم يترك اثراً مكتوباً فما هي مصادرنا عنه ؟

هناك اربعة مصادر تتفاوت في قيمتها : ارسطوفان واكزينوفون وأفلاطون وأرسطو.

الاول شاعر هزلي كتب مسرحية « السحب » (Les Nuées) يسخر فيها من سقراط ، فهو يصوفره فيها يقيس قفزات البراغيث ويتمثله جالساً في سلة معلقة في الهواء يناجي السحب والغيوم ويتوجه اليها بالعبادة من دون آلهة المدينة ويجد فيها علاده الاخير ، ملاذ اصحاب الخيال . ويعزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الاشياء ، كما يتهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب . فهو اذن خصم لسقراط لا يمكن الاطمئنان اليه .

وأما الثاني ، اكزينوفون ، فانه رغم دفاعه عن سقراط وتبرئته من اتهام

ارسطوفان له ، فقد كان كاتباً سطحياً تافهاً لم يستطع فهم استاذه إذ لم تكن له عقلية فلسفية ممثارة ترقى الى مستواه . لا سيا وأنه كان صغير السن حينا كان سقراط شيخا كبيراً طاعنا في السن . أضف الى ذلك انه غادر اثينا قبل اعدام سقراط بثلاثة اعوام. فلا يمكن اذن قبول مذكراته (Memorablia) عن سقراط إلا مجدر شديد . فهو مدافع اكثر منه راوياً .

, والمعضلة الكبرى هي المصدر الثالث: افلاطون في محاوراته . فالمحاورات التي يجريه! افلاطون على لسان سقراط ، عن آراء كن هي تعبر : سقراط الم افلاطون ؟ هل هي آراء افلاطون أجراها على لسان استاذه ؟ فان كانت هي آراء سقراط حقيقة "فاذا أبقينا لأفلاطون ؟ وإن كانت آراء افلاطون ؟ فما وجه نسبتها الى سقراط ؟

هنا يتدخل المصدر الرابع والأخير ليبدد بعض الظلام الذي يكتنف هذه المسألة. فرواية ارسطو قريئة تساعد كثيراً على تبين آراء كل منها وتميزها عن آراء الآخر. فاذا انضمت أليها قرائن اخرى فقد حصل الكمال. فكلما اتفقت رواية افلاطون مع رواية ارسطو ثم انضم اليها مصدر ثالث كان ذلك ادعى للثقة وأعران على استخلاص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً.

هذا ويعتقد ارسطو ان الآراء المنسوبة الى سقراط في محاورة (بروتاغوراس) هي آراؤه حقاً. وقد كشفت حديثاً هتامات من كتاب عن ألقبيادس (Alcibiade) كتبها اسكينز الاسفتوزي (Aeschines of Sphettos) احد تلاميذ سقراط نفسه ترجح تأييد الصورة التي رسمها له افلاطون في المحاورات الاولى (۱) . غير ان ارسطوطاليس من جهة اخرى يعد و الذكريات ، (Memorablia) و و المائدة ، (La Banquet) من القصص الموضوعة ، الاحاديث الحيالية التي يردد سقراط في اكثرها آراء اكزينوفون نفسه (۱).

١ ــ نقلًا عن ديروانت ، قصة الحضارة ، الجزء الثالي من الجلد الثاني ، ص ٢٢٣ .

وعلى كل حال لا بدّ من مقارنة المصادر ومعارضتها بعضها ببعض وقبول ما ينعقد عليه الإجماع – او شبه الإجماع – فيها . وليس ذلك بالأمر السهل.

٣ -- منهج سقراط

ان أهم شيء أتى به سقراط هو المنهج ، حتى ليمتقد البعض ان سقراط لم يكن صاحب مذهب معين وإنما هو صاحب منهج. وربما كان الأصح ان يقال ان مذهبه وليد منهجه . لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على التهكم والتوليد وذلك من اجل الوصول الى تحديد الماهيات. ولهذا يعزو اليه ارسطو انــــه صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء ، وهو الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن صغار الاشياء الى كبارها للوصول الى المعنى الكلى او الماهية . هذا هو مذهب سقراط ، او ما يسمى فلسفته التصورية (Conceptualisme) ومعناها انه لا يكفي لمرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بــــ من معرفة ماهيته المعقولة والوصول الى حده الكلى . فالمعرفة بالجزئيات إنما هي معرفة ناقصة لا تغني من الحق شيئًا ، أما الذي يغني حقاً فهو المعنى الكلي والمعرفة الكلية . فالمعنى الكلي هو الأصل وبدونه لا تكون معرفـــة حقيقية . هــــذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب أن يقوم على إدراك وأضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في الممرفة من معرفة الاشياء والجزئيات الى معرفة الماهيات والكليات . وهذه النقلة لهـــا منهج جديد من شأنه ان ينظر الى الاشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها الى بعض . ويسمى المنهج الجديد باسم (الديالكتيك) . فالمنهج الجديــ منهج ديالكتيكي بمنى انه يبحث في صلة الاجناس والانواع بعضها بالنسبة الى بعض من اجل الوصول الى تحديد صحيح لماهيات الاشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعنأه الصحمح . فلسقراط إذن منهج ومذهب ، وهذا هو معني قولنا ان مذهب سقراط وليد منهجه . وسنتكم على كل منهما .

وأم خطوات هذا المنهج هو التوليد . إذ يعتقد سقراط انسمه اذا كان الانسان غسير مدرك العلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الانسان ان يستخلصها من نفوس الآخرين . فهي حقائق لا يدري الانسان بها رلكنها على كل حال كامنة في نفسه ، ووسيلة استخراجه منها إنما هو الحوار.

ونجد امثلة واضحة لاستمال هذا المنهج في محاورات افلاطون المبكرة او ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، مثل محاورة لاخيس وليزيس وأوطيفرون النع . فكان سقراط يبعداً حواره بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره ، بل يزعم انسه انما جاء يتلقى العلم عنه . ثم يطرح عليه سؤالاً كمن يطلب العلم ويتوخى الاستفادة . وما ان يتلقى الجواب حتى ينتقل منه الى نتيجة غريبة لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه ، فيقر هذا المسكين بجهله او يروغ ليفلت من الحيرة والإضطراب او الوقوع في التناقض ، لكن سرعان ما يرده سقراط الى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل ، فتريسه حجته ضمفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وهكذا يفرغ معمه سقراط من نتيجة الى نتيجة ويزج به من جهل الى جهل آخذاً بتلابيبه يفحمه بالحق حتى لا يبقى المورن منزع . . . فاذا كان المتحاور "يحس بأن مكانته تتهاوى المام الحاضرين ، فان هؤلاء كانوا يشعرون – على المكس من ذلك ، وبفضل مقدرة الحاضرين ، فان هؤلاء كانوا يشعرون – على المكس من ذلك ، وبفضل مقدرة سقراط على توجيه الحوار – أنهم قد ارتفعوا الى مستواه فأدركوا ما كان يغونهم من قبل واطلعوا على اشياء لم تكن تخطر لهم على بال . فالحوار يفتح الاذهان على حقائق جديدة لم تكن بالحسبان .

ولشد ما كان ادعياء العلم والمعرفة يتميزون غيظاً من هـذا الحوار السقراطي الذي كانوا هدفاً سهلاً لذ . فقد أنزلهم من صياصيهم ومر"غ كبرياءهم في التراب وأظهر غرورهم وجهلهم فزادهم خبالاً . وهنا يمد سقراط نفسه انه قد نجح في انتزاع الاباطيل من اذهانهم مها حنقوا عليه ومها ثارت ناثرتهم ، هذه هي غايته الاناسية من سخريته اللاذعة التي كان 'يصلي بها

خصومه ناراً حامية ، لا عن خبث وضغينة بل ليزيل الغشاوة عن عيونهم ، وليدلهم على محري الحقائق عيونهم ، ويحثهم على تحري الحقائق وطلب المعرفة الصحيحة . اجل انه اتما يفعل ذلك ابتفاء تعليمهم والوصول بهم الى عجة الهدى وإرشادهم الى سواء السبيل .

فهو يرى ان السخرية هي التي تعريبنا امام انفسنا وتكشف لنا اخطاءنا وتزيل عنا غاشة الغرور وتعد عقولنا لقبول المعرفة . ولو لم يكن في هذه السخرية البناءة إلا إثارة التفكير في الآخرين و فناهيك بها نفعاً . انها امضى سلاح القضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام . هذا ما يمرف بالسخرية السقراطية . فاذا نال بغيته بها بدأت المرحلة الثانية من الحوار حيث يلقي الاسئلة تباعاً في ترتيب منطقي مقصود يحمل من الميسور الانتهاء الى الحقائق التي يريد الوصول اليها . فاذا حاورهم فيا اراد أن يعلموا من القيم الجميلة مثلاً قاد الحوار بدقة ونصب لحم الفخاخ في المنطق . وكذلك يفعل في كل ما يريد ان يتعلموا . وبذلك يصلون الى الحقيقة التي اقروا انهم يجهونها و فاذا بهم ينتهون اليها من حيث لا يشعرون ويحسبون انهم قد اكتشفوها بأنفسهم . هذا هو لب "لباب المنهج السقراطي وهو ما يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق وغور ما يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق بأنفسهم .

وكان في منهجه هذا يحرص اشد الحرص على تحديد الالفاظ والمعاني التي تحتويها ، خلافاً لأدعياء العلم الذين كان عدم التحديد يتيح لهم الفرصة للإنحراف في المفالطة والتشكيك في الحقائق .

كان الحوار يبدأ بالسؤال عن اشياء تبدو تافهة يعرفها الجميع ، فهو يسأل مثلا عن معنى الخير او الشر ، او الصدق او الكذب ، او العسدل او الظلم ، او الشجاعة او الجين ، او التقوى او الإلحاد ... النح ، ورغم انه يرمق محدثه بالأسئلة ويبلغ به غاية المطاف في تحديد الالفاظ والمعاني

وتحليلها الى اقصى ما يسع التحليل ، إلا انه كان لا يتمدى حدود هذا التحليل . ولذلك فان الحوار كان لا ينتهي الى نتيجة معينة . فحسبه انه نبّ الأذهان الى ضرورة اللزام الدقة في اختيار الالفاظ والى ان المعاني موجودة في النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلا بالحوار ، اي باحتكاك المقول والأذهان . فالعلم انما ينبت بين اثنين ، كما يقول القدماء .

لذلك فقد شنع عليه أعداؤه وقال شانئوه انه يهدم ولا يبني ورفض ولا يجيء بشيء من عنده و بل يكتفي بطرح الأسئلة تباعاً والاعتراض على الأجوبة التي توضع لها دون ان يدلي بتعريف سلم من الاعتراض او يصل الى نتيجة معينة يقطع بها دابر الشك.

والحق ان سقراط كان مثالاً للمواطن الصالح الذي يريد ان يرقى بأمنه الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة . فهو انسان صادق كان يسير بين مواطنيه سيرة نقية صالحة ، فارتفع عن الصغائر وتنزّه عن الشر ؟ لم يؤذ احداً بل لقد أحسن الى الناس جميعاً بما قدّم اليهم من نصح وبما أورثهم من هدى . وهو فضلاً عن ذلك فيلسوف عميق بعيد النظر . انه من اولئك الأفذاذ الذين يفاخر بهم الفكر العالمي على اختلاف العصور وتباين أجيال الناس وتفاوت حظوظ هنده الاجيال من الحضارة ورقي الشعور . فالتخريب ليس من طبعه ، والتشكيك الهدام لا يستقيم مع سمو" نفسه ومعدن الخير الذي 'قد"ت منه روحه .

ان رجالا كهذا لا يمكن ان يكون همه إفحام الخصم والنجاح في قراع الألفاظ ومعركة الكلام . فنفسه الرفيعة لا تشف عن شيء من هذا ولم يؤثر عنه انه أراد بأحد سوءاً . ولئن كان لا ينتهي في حواره الى نتيجة ما ، في ذلك إلا لأنه ظل طوال حياته يقر على نفسه بالجهل ويعترف امام القاصي والداني انه لا يدري شيئاً ، فحسبه صدق المحاولة وبذل الجهد لتحديد الألفاظ وإزالة ما بها من غموض ، حق لا يطمع

الذي في قلب مرض ويسدر في غيّه كل من يتجر باشتراك الالفاظ او الهام المعاني. وعندما سأل سائل كاهنة معبد دلفي عمن عسى ان يكون اكثر رجال أثينا علماً وحكة ، قالت انه ليس هناك من هو اكثر حكة من سقراط ويجهر في ذلك على رؤوس الاشهاد ، وان الفرق بينه وبين أدعياء العم ان هؤلاء إنما يهرفون بما لا يعرفون ، اما هو فان مزيته عنهم انه لا يعرف ويعرف انه لا يعرف و وان له تعلم انه لا

ع .. الحد الكلي

وهكذا أغرى سقراط تلاميذ وباختبار الافكار الشعبية بمنطق المقل وحضهم على عدم الاستجابة لرأي الكثرة وإملاء السلطة عند اصدار الاحكام وتقويم الامور . فالرأي المام لا يصلح ان يكون محكا للحقيقة والعرف الشائع لا ينبغي ان يتخف دليلا على حجة رأي او بطلان فكرة . فبالمقل و وبالمقل وحده - إنما تحص الآراء والافكار وتحليل المقائد . وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير . فالروح اليونانية روح استطاعت ان تكتشف الحقيقة اكتشافا عقليا او على الأقل تحاول الوصول اليها بواسطة المقل وترفض كل وسيلة اخرى غير عقلية للوصول اليها ، على اساس ان الفلسفة ليست مذاهب تنتحل او أقوالا مردد ، وإنما هي طريقة يستطيع بها الانسان ان يستخدم عقله على الوجه الصحيح .

ومعنى هـــذا ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الخالات في الفرد الواحد. وأمـــا العقل ــ وبتعبير أدق ، معاييره الثابتة ــ فهو عام في الناس جميعاً . فلا يكفي ــ كا قلنا مراراً ولا غل ان نقول ــ لمعرفة شيء ما ان نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب ان نصل الى معرفة وجوده

المعلى الشابت ؛ أي الى ماهيته في ذاتها ؛ أو الى حد"، الكلى. ذلك أن العقيل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها الحسوسة - بالاستقراء والتحليل والمقايلة والمقارنة والديالكتبك - الاعتبارات او المعاني الكلمة الثابتة فيها كالمبادىء والنواميس وصور الانواع وحدود الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعًا للخصائص الثَّابُّة في كل نوع من الموجودات او في كل فرد من أفراد ذلك النوع ، صمَّ ان بكون تعريفًا لهـا وغدا - بالتالي - مقياسًا دقيقًا لحقيقتها . وبعبارة اخرى ، ان الماهية ثابتـة في الموجودات ومن الممكن التوصل اليها بالحد (او التعريف) الذي هو بجوع الخصائص الذَّاتيـة للشيء المو"ف. واذا كانت ماهية الشيء هي هي لا تتغير ، فعقائق الاشياء ثابتة والعلم بهما متحتق . وبذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسغة المعاني او الكليات ، والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه كما يقول ارسطو - الذي يبدوا انه أخذ هـــذا التميير عن افلاطون – اول من طلب الحد الكلى طلبًا مطرداً بطريق الاستقراء (١١) . فلا علم إلا للكلي ، اي لا علم إلا اذاً كان موضوعه تحديد المماني وإمامة التصورات والوصول الى الطبائع العامة أو الماهيسة الكلمة المشتركة بين جزئيات كثيرة.

وأما السوفسطائيون فإنهم - بحسب سقراط - لم يرتفعوا الى مستوى الحقائق الكلية المطلقة ، بـل لقـد ظاوا في مستوى الجزئي المحسوس . وحتى عندما قالوا بأن الانسان مقياس الاشياء جميعاً فانهم لا يعنون بالانسان هنا ، الانسان الكبلي المطلق ، يـل انهم يعنون هذا الانسان او ذاك ، أي لم ينظروا الى الانسان كعنى كلي ، بـل كفرد محدد مخصوص بزمان معين ومكان معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً ان

١ – كما يمكن الغول ايضاً انه هو المؤسس الاول المنطق، لأنه في رده على السُوقسطائيين اول من قال بمبدأ الهوية او الذاتية، اي ان الشيء هو هو، اذ لا تتفصل فكوة الحد عنى فكوة الهوية.

الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط ، واتما الوجود الحقيقي عندم هو الوجود العيني المتغير المحسوس .

ان سقراط بتوجيه الفلسفة هذا التوجيه الجديد انحا تطرق الآشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوبة وإنتاجاً ، كسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة الستي هي - لا الجزئيات المحسوسة موضوع المعرفة و'لب 'لبابه . وسيكون هذا الأكتشاف اساساً لنظرية والمثل ، الافلاطونية وعنصراً هاماً في المنطق الارسططاليسي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرناً .

وعلى كل حال ان اكتشاف المنى الكلي الها يدين لسقراط. فهو اول من ادرك ادراكا واضحاً ما يجب ان يكون عليه الملم ، لكنه لم يحسن الاستفادة من كشفه الجديد ولم يستطع ان يمضي فيه الى غاياته البعيدة . فلم يدرك أبعاده كلها ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج واحتالات . فاذا كان قد حدد موضوع العلم تحديداً تاماً ، فقد قعدت به همته عن تحديد مضمونه . وقسد ادرك من نفسه همذا المجز في مواقف كثيرة منها اعتراضه السابق على رؤوس الاشهاد بأنه اذا كان له من ميزة على مواطنيه فهي انه يعرف انه لا يعرف شيئاً . ومنها ما رأينا من انه كان في حواره الها يكتفي بطرح الاستلة دون ان ينتهي الى نتيجة كان في حواره الحالية التوليد اي معرفة جديدة وان كان كفؤا لإثارة الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الاذهان وإلقاء بعض الضوء على معالم الطريق ...

واذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية ، فانه قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد. انه يظل اول من ادرك ما يجب ان يكون عليه العلم ، ووضع اللبنات الاولى في الصرح العظيم الذي سيكله افلاطون وأرسطو من بعده .

لكن هل هذا كل ما فعله ستراط ؟ كلا. فلئن قعدت به الهمة عن المني في اكتشافه الجديد الى غاية مداه › فما ذلك إلا لأن كل همه كان موجها نحو الانسان ، وبصورة خاصة الجانب الاخلاقي منه . نحن لا نذكر اننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شدرات لا تخلو من الحيكم الاخلاقية قد استمدوها عن تجاربهم في الحياة اليومية ، إلا ان هذه الشدرات لا تصل ابدا الى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهبا كاملا في الاخلاق يتكون منه كل منناسق متلاحم تتسلسل اجزاؤه بعضها من بعض ويرتبط بعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وبنبث فيه روح واحد .

وهذا ما سيحاوله سقراط. قان مذهبه 'يعد" بحق اول عاولة للاخلاق المقلية الحرة في تاريخ الفلسفة . لأن الاحكام الاخلاقية عند، لا تتوالى 'كيفها اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بمضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلا في المراتب يكتشفه المقل وحده كا سنرى .

فهو أذ يرد على السوفسطائيين وجسد نفسه مسوقاً إلى البحث عن مبادى، ثابتة تكون نواة العلم ، فطلب الحد الكلي وانتقل منه إلى الماهيات المشتركة أو الطبائع العامة للأشياء . لكنا رأينا أن لم يتقدم كثيراً في هذا السبيل ، أذ تهمه ناحية واحدة من العلم لا العلم بإطلاق ، فمن هدا التصور الجديد للعلم أنتقل إلى التخصيص ، فوضع الاساس الاول لعلم الاخلاق . فقد اهتم بدراسة الانسان اكثر من اهتامه بدراسة الطبيعة .

وهو في تأسيسه لعلمه الجديد نراه كعادته يبحث عن مبادىء ثابتة . أذ العلم لا يكون –كما مر" معنا – إلا بتحديد المعاني وإقامة التصورات بطريق الاستقراء والانتقال من الجزئي الى الكلي . وكدأبه دائماً يناقش بعض التماريف عساه يجد فيها ضالته المنشودة. وهنا ايضاً نراه لا يخرج بنتيجة. فاذا ناقش بعض التماريف فسرعان ما يرفضها جميعاً وبترك كل المسائل التي يعرض لها معلقة بدون حلّ. فحسبه – كا ذكرنا مراراً بان يثير التفكير وأن يلفت الانظار الى اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة وأن يبث في الفلسفة تياراً جديداً يجمل الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقة.

لكن هل معنى هذا ان سقراط لم يأت مجديد في ميدان الاخلاق ولم يكن له من مذهب سوى توكيد الهمية الحد الكلي والماهية المشتركة ؟

حسبه هذا الاكتشاف العظيم الذي لا يدرك غوره بولا ينضب معينه والذي له من الأبعاد والآفاق ما يعظم عن الوصف ولا يحيط به القول. اجهل حسبه اكتشاف الكلي ليكون اول من مَدّهب الاخلاق ووضع لها نظاماً موحداً متاسك الاجزاء واضع المسالم راسخ البنيان يظل هو اصدق تعبير عن الروح اليونانية ، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في المعرفة والسلوك ما لا نزال نجتني ثمرائه بإنمة.

قاذا كانت الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية ، واذا كان الموجود العقلي اسمى من الوجود الحسي ، فالحياة الحقيقية انحا هي الحياة التي تستضيء بنور العقل وتهتدي بهداه ، وبالتالي فالسلوك الخلتي انما هو ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير . وهكذا فالفضيلة تتضمن معنى المنام والعلم ينطوي على الفضيلة .

ومعنى هذا ان الاخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين الدين الوليد . فلكي نتحقق بالعلم والمعرفة . ولا بد لمن كان دأبه العلم والمعرفة ان يكون ذا اخلاق فاضلة . فهناك اذن وحدة بين العلم والفضيلة . هذا هو 'لب الاخلاق السقراطية .

اما كيف يكون العلم هو الفضيلة عند سقراط ، فواضح من أن العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين ابن يكون الخير وكيف السبيل الى تحقيقه . ومن حصل هذا العلم لم يبق مجال لتمييز العلم من الفضيلة ، لأن الذي يعلم علما حقيقيا ان هـذا العمل خير يعلم في نفس الوقت ان من صالحه ان يقوم به . وإذن فليس من المكن ألا يريد القيام به ؟ لأن الارادة لاتشير بضد ما يشير به العقل . وليس عثارها أو خطؤها إلا ضلال العقل نفسه. إذن متى علمنا أن هذا خير اردناه ، ومتى اردناه فعلناه ، إذ كل منا انما يطلب الخير لنفسه ، والخير انما يكون بتوافق الارادة والمقل ، وبعبارة اخرى انه اتما يتحقق بالعمل وقق العلم والمعرفة . ولذلك لا يقدم الانسان على الشر باختياره ولا يسعه ان يرغب فيه حين يعلم علماً يقيلياً وانسحاً ما هو الخير . فاذا جنح للشر فهو انمــــا يجنح له لجهله بــه . فكل الشرور اذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيرات مبعثها العلم . وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم . فالانسان يمكنه أن يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها ، ومن الممكن تعويده على الخير بإطلاعه على نتائج الاعمال الحسنة ، ولا علاج اجدى للشرير من تعليمه نتائج افعاله السيئة التي تصدر عنه . والخلاصة لا فضيلة إلا بالعلم .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان بحسب سقراط يبحث عن السعادة . فاذا عرف بحض العقل ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الى السعادة فانسه لا يخطى، طريقها . إذ لا يمكن ان يقدم الانسان على عمل من شأنه ان يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له . والأشرار في نظر سقراط لا ذنب لم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او بالوسائل التي تؤدي الى الفايات الطيبة . وعلاجهم انما يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم ، لأنهم لا ينوون إلا خير انفسهم ، لكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولا يعرفون وسائله . وإذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان ويقول بالطبيعة الخيرة وبأن هذه الطبيعة لا تحيد عن الخير إلا بسبب الجهل .

وهكذا تكون المعرفة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فمالة لتطهير النفس والسمو بالروح ، وهكذا يكون لملم الأخلاق عنده أساس يتميز به عن المتقدات والتقاليد الاورفية وطقوسها ولا يقوم على المعادات والغرائز.

lacktrian

ومعنى هسذا ان العلم هو العلم بالنفس من اجل تقويمها. وهنا يكن المعنى البعيد للحكة المنقوشة على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك ب . فقد تبنى سقراط هذه الحكة وجعلها شعاراً له . فلكي يصلح الانسان نفسه يجب ان يعرفها اولا ، فيحلل المقائد التي يعج بها ذهنه ويكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه . فالمرفة الحقيقية إنما هي معرفة الذات لذاتها واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجال للوصول الى معرفة عظمة الانسان وبحده وشأنه كفرد ثم كجاعة . وبهذه المرفة يستنير العقل ويذكو في قلوب الناس حب الجسال الذي يجمع كل القم يستنير العقل ويذكو في قلوب الناس حب الجسال الذي يجمع كل القم وهو النفس – الى منزلة سامية تؤهلهم لبناء مدينة فاضلة يجسد أفرادها الحب في كل شيء .

وبهـذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك والأساس الاول لكل حق وخير وجمال وفضيلة.

٠

ومن النتائج المنطقية الهامـــة لاكتشاف الكلي عند سقراط ولنزعته المقلية الصريحة في الاخلاق ما يكنه من احترام وتقديس لفكرة القانون. فليس ثمة من فكرة فلسفية كان لها من التأثير في حياة سقراط بقدر ما كان لفكرة القانون. فقد كان السوفسطائيون يمتقدون ان القانون من

اختراع الانسان ، انب تعاقد وضعي مصطنع يتمارض وقوانين الطبيعة ويرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الاقوياء . فلا بأس من الخروج عليه ما دام غير ذي قواعد راسخة في طبائع الأشياء ، وإنما البأس كل البأس ان لخضع له وأن نضحي بجرية الفرد في سبيل اوهام او عادات متوارثة لا حقيقة لها . لكن سقراط الذي يؤمن بنظام الخير في الانسان وفي الاشياء والذي يجمل المقل وائده في كل شيء لم يقبل ان تترك الحياة الانسانية للزرات والأهواء ، بل لا بد" ان تكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، كلية عامة مطلقة ، وهذه علمة مطلقة ، وهذه القوانين يجب على العقل ان يكتشفها كما يجب على الإرادة ان تطيعها وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنحا هي تقوم على اصل وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنحا هي تقوم على اصل بأبت وجذور والمجتمع والطبيعة ونظام الاشياء .

ومن هنا ما نرى عند سقراط من نزعة غائية واضحة اورثها افلاطون وأرسطو وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده سواه في القرون الوسطى او في العصر الحديث. وهذه الغائية هي كل ما تبقى من تفكير سقراط في الطبيعة وما بعد الطبيعة . والحق انه من الصعب ان غيز في تفكير سقراط وفي هذه الفائرة المبكرة التي يعيش فيها ، بين الاخلاق في الفرد والاخلاق في المجتمع (او السياسة) وبينها وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، لا سيا وان هذه الغائية متجهة نحو الانسان كما ان الاخلاق متجهة نحو الانسان ايضاً ، وهو (اي سقراط) لم يفكر فيها إلا من زاوية تفكيره في الانسان وفي المنسان وفي الانسان . لذلك رأينا ان نجعلها جزءاً متمعاً لمبحث الاخلاق عنده .

فإذا كان القانون حقيقة ثابتة مطلقة تجب طاعته ، فهو إذت شيء مقد" س له اصل إلهي ، إذ لا بسد" ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحر"ك الكون بأصول أزلية أبدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . والدليل على

وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكة الإلهية. فللكون صانع حكم وعقل مدر لا يفمل جزافاً ولا يحم بالهوى ، بل كل شيء عنده بمقدار. لذلك كان سقراط يعارض كل آلية في تفسير الاشياء ، ويؤكد ان الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية. وهو موجه الى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل مسا فيه مرتب ترتيباً من شأنه ان يحقق العدل والخير والجال ويخدم غايات الانسان العليا.

واذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن الوغول في همذا العالم الإلهي فان العقل قسادر على التقدم فيه أشواطاً بعيدة ، بقدر حظه من العلم والفضيلة وخضوعه لنظام الخير والعدل. أن التجربة الحسبة ناقصة ضعيفة تفنى بفناء البدن وتتأثر بجركة الزمن وتخضع لقوانين المعالم المحسوس الذي مُقدَّت منه ، وأما العقل (او النفس) فليس من معدن هــذا العالم . انه شيء خــالد أسمى من الزمن الذي يمر" وأمنع على التغير من كل منسع عهدناه . كيف لا وهو نفثة من العسالم المعقول وصورة شبه كاملة للقوة الشاملة التي تنظم العمالم وتضبط سيره . وما علينا لمعرفة حكمة الوجود ووجه العظمة فيه إلا ان نقابل بينه وبين النفس الانسانية ونقارنه بما نجد فيها من القوة الفذة العارفة . وينقل لنا اكزينوفون حواراً دار بين سقراط وأرسطوديم حول النعم التي أنعم الله بها على الانسان ؛ فيروي ان سقراط قال لمحدثه ان النفس الناطقة هي أعظم هذه النعم ، وان عجيباً إذن ان يكون لها وجود مستقل سابق على البدن وحياة شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية . ولن ينالها الموت عنه موت البدن ، بل ستبقى لتنال جزاء ما قدمت يداها في الحياة الدنيا ، إن خبراً فخبر او شراً فشر . هذا هو قانون العدالة الإلهية الذي لا يتخلف ٢ فلا معقبً لحكه ولا راد الأمره ا

ولملنا نامح هنا سقراط يبشر بتعالم افلاطون قبل افلاطون نفسه ، راولا ان النصوص تنقصنا لأمكننا ان نقطع في هذه المسألة برأي حاسم . ويمكن القول بشيء من الاطمئنان ان سقراط قد استبق كثيراً من النتائج التي عرف افلاطون ان يجلوها حتى لكأنها من بنات أفكاره هو . ولا عجب نقدياً قبل ان التلفيذ سر" استاذه !

٧ ـ ماساة سقراط

ان أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأعظم منها موته في سبيل الحتى والفضيلة . لقد كانت حياته بجهوداً متصلاً لفهم الانسان ونضالاً قوياً للإخطاء والأوهام الشائعة في عصره وكفاحاً لا يهدأ لتحطيم القلتى او الاضطراب اللذين غرق فيهما أبناء أثينا لاستحكام الأطاع فيهم ، ونتيجة للاعتقاد بوجود عدد عظيم من الآلهة المتنافرين فيا بينهم المتناحرين بالأهواء والشهوات ، بدلاً من ان يكونوا مثالاً "يحتذى وقدوة صالحة يسير الناس على منهاجها .

لقد علم سقراط شبان أثينا ان العقل أغمن شيء في الوجود وان اللذة التي يجتنيها من المعرفة أشهى تمرة يحلم بها انسان وأطيبها على الإطلاق . لقد ألهب مشاعرهم شغفا بالمعرفة وأوقد أفئدتهم حباً للحكة . فتعلقوا به اكثر من تعلقهم بآبائهم والتفوا حوله يصيخون اليه السمع ويتدبرون أتواله .

كان سقراط لا يخشى في الحق لومة لائم لا يحفسل في سبيله بأهواء الأثبنين؛ وكم نال من كبريائهم وشموخ أنفهم . فهو إنما يريد ان يجاهدهم كما ينقلبوا أخياراً صالحين وأن يواسيهم كما يواسي الطبيب مرضاه ، ولا ينزل نفسه منازل الساسة المحترفين الذين يتملقون عواطف الجماهير ويخاطبونهم بما يرضيهم وهم لا يؤمنون بحق ولا بعدل .

ويسمعه العتاة والطفاة والمادون وأرباب السلطان ، الذين يريدون الجد عنوة ويسعون اليه على أشلاء المرضى والشكالى وقسوق جثت الأبرياء والمظاومين . وعلى قدر ما كانت كلماته بلسما لمؤلا، فقد كانت نذيرا لأولئك اشد فتكا من اقوى الأسلحة وأمضاها . ويتهامسون في امر هذا الرجل الفريب الذي لا يطلب مجداً ، ولا مطمع له من مال او رياسة ، او عرض من الذنيا قليل . انه لا يخاطب الناس مرضاة الأهوائهم او استدراراً لمشاعرهم . إن ويدئ إلا الإصلاح !

وتألب عليه جميع الذين في قلوبهم مرض والذين استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً. ولا يدع في ذلك ، فان اهم ما يصبو اليه الظالمون والطغاة وأعداء الإنسانية اتما هو قادة الرأي وأصحاب القرائح الذين يغلون في قول الحق ويفضحون سوءات الظالمين ا

وتقدم الى القضاء ثلاثة من خصومه يتهبونه بإنكار آلهـــة المدينة والاستهزاء بهم وإفساد عقول الشباب . والثلاثة م انيتوس احــد زعاء المديوة ومن اثرياء المدينة ، وكان شديد الحقد على سقراط لاعتقاده انه افسد عليه ابنه ﴾ ومليتوس شاعر خامل ﴾ وليقون احد الخطباء . ويعود الاثهام الى اسباب شخصية وبواعث سياسية : إذ كان سقراط قد حاور بعضهم فيمن حاور وعرضهم للإحراج والسخرية كدأبه في حواره دائمًا . فضلا عن انتقاد سقراط للديموقراطية والاستناد الى مبدأ القرعة لا الكفاءة والأملية في الانتخاب . وكانت المحكة مؤلفة من محلفين قــد اختيروا بالقرعة يزيد عددم على الخسمئة ، وكانوا حشداً جاهلا لا تجانس فيه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة وأهواء الجماهير . ويدافع سقراط عن نفسه بقوة واعتداد ، ويستنكف ان يستعطف القضاة . وأخيراً يصدر عليه الحكم بالاعدام .

وفي السجن ، وقبل تنفيذ الحكم ، كان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم

ليتعدثوا معه ويستمعوا الى أقواله . وقد مهدوا له اسباب الفرار لتحنه رفض بإباء وشم ، لأن عليه الت يخضع لقوانين المدينة التي عاش فيها والخلص لها طوال حياته . ولم يحسه رهتى من خشية الموت ، بل ظل يحد تدري تلاميذه في خلود النفس ، كأن ليس في الأمر ما يدعو الى الابتئاس والحزن وكأن صفحة حياته لن تنطوي بعد قليل ، حتى جهاء اليوم المشؤوم من سنة ٢٩٩ ق . م . فتجر ع السم قرير العين مطمئن القلب راضيا بحكم ربه ، داعيا اياه ان يوفقه في رحلته الى عالم الحلود .

وهكذا تلتمي حياة رجل عظيم بصفحة من اشد صفحات النّاريخ البشري قتامة ومن اكثرها إساءة الى الكرامة والإنسانية .

وهكذا 'يغتال العقل في مهبط العقل وينكسف النور في بلد النور ا



افیر.طون (۲۲۷ ق^۰م – ۳٤۷ ق^۰م)

۱ – حیاته

هو ارسطوقليس (Aristocles) بن ارسطون (Ariston) وافريقطيون (Platon) . وقد أُطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون (Platon) أي العريض ، لامتلام جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . ولد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي ناهزت الثانين .

وهو من أمرة ارستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف. نظم شمراً تمثيلياً وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات ونسغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ومارس الألماب الرياضية والسباسة لايدري أيها يختار طريقا نسبه وعندما كان يتردد بين الشعر والسباسة لايدري أيها يختار طريقا له في الحياة واذ افتتن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط فا كان منه إلا ان أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوف الشيخ الذي استولى على جميع مشاعره.

 البلوبونيز سنة ٤٠٤ ق.م. وانكسرت أثينها وتحطم اسطولها العظم ، مقطت حكومة اقريطياس (Critias) رئيس الطغاة وعم افلاطون ، فاسئلم زمام الحكم من بعده جمهاعة الديموقراطيين الذين قتاوا سقراط . فصدم افلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلق لنها صوراً غير تاريخية - ولكنها رائعة - لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته والدفاع ، وواقريطوب ، ووفيدون ،

وبوت سقراط تفرق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا الى حين . فنهب الخلاطون الى ميغارى حيث صديقه اقليدس ثم الى قورينا (Cyrène) (١) ويظهر انسه سافر منها الى مصر دارساً مستقصياً ، فاطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها الى ان وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارتحل منها الى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعد ذلك الى صقلية تلبيئة لدعوة تلقاها من طاغيتها ديونيسوس الاولى (Denys) وارتبط فيها برباط الصداقة مع صهر هذا الاخير ديون (Dion) الذي اصبح فيا بعد أشد تلاميذ افلاطون اخلاصا في الاكاديمة ، ولسنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف ان يدعو فيلسوف الى بلاطه ، لكن سرعان ما دب الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، فنفاه على متن احدى السفن الى جزيرة الجينا أسيراً فيها ، وظل كذلك حق افتداه احد القورينائين وهو انيقريس أسيراً فيها ، وظل كذلك حق افتداه احد القورينائين وهو انيقريس

١ -- وهي الآن قرية صفيرة تدعى قرنة في برقة بشمال افريتيا .

وثيادته . فأسس في أحدى ضواحي أثينا – بالقرب من حدائق البطل الاعديوس – ما قد اصبح يطلق عليه فيا بعد اسم « الاكاديمة ، وما يمكن بشيء من التجوز المفيد ان يسمى بأول جامعة . وهناك ألمني افلاطون دروسه وألئف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول اليها إلا لن كان مهندسا ، فقد نقش على بأبها هذه العبارة : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل هيكل الملسفة » . وانتقلت الاكاديمية من بعده الى وسط المدينة في مكان معروف باسم موضع بطليموس وظلت مزدهرة فيها حتى أمر يوستهنيان بإقفالها بائما عام ١٩٥٥ م .

وانقطع افلاطون الى الدرس والتعليم في الاكاديمية زها، اربعين بنة تخللتها رحلتان قصيرتان الى صقلية بعد موت ديونيسوس الاول وانتقال الحكم الى ابنه الأكبر ديونيسوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة فاضلة ونظام مشالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن المامه إذن إلا ان يستمر في مهمته الاصلية وهي التدريس ، فأقام على ذلك حتى توفى عن عمر يناهز الثانين .

۲ ـ محاورات افلاطون

ان افلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت الهنا كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء اول فيلسوف تظل جميع كتبه محفوظة دون ان تسطو عليها يد الضياع . ولعل من اسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي 'كتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة الى افلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر مسا هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث بأنها منحولة .

وقد صاغ افلاطون جميع كتبه في اساوب الحوار ، ما عدا مقالة والحدود ، ومقالة والخير ، التي يذكرها ارسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ افلاطون من سقراط بطلاً لمحاوراته إلا محاورة والنواميس ، فإنها تخلو من اسم سقراط ، إذ يسمي بطلها باسم والفريب الأثيني ، ويغلب على الظن انه هو سقراط نفسه أيضاً ، لأن مسرح هذه المحاورة جزيرة كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة ، بل هو غريب عن اثينا .

وقد اختار افلاطون اساوب الحوار لأسباب الجمها في رأينا ان الحوار جزء من تصوره للفلسفة، بمعنى ان الحوار عنده - كاكان عند استاذه - هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة فح فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل ، ثم غشيتها الغواشي ، ولا سبيل الى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقيد الآخرين واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تازم عنها . وقيد تكون لأفلاطون بواعث اخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا الهمها .

وجدير بالذكر منذ البداية ان هذه الحاورات قطعة فنية اكثر بما هي سجل تاريخي. فأفلاطون لا ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين المتعاورين نقلا امينا ، كا ان لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطا عكما يجعل منها وحدة منطقية متاسكة . فقلما نجد فيها انسجاماً في الأفكار او تسلسلا في الرأي ، وكثيراً ما تنتقل من موضوع الى آخر انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارىء . وهي لا تخلو ايضاً من الإشارات التي يناقض بعضها بعضاً . بل هناك اخطاء تاريخية في كثير من الحاورات . ففي افسلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حيز واحد . أنه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالاسطورة مزجاً يُسكر ، فية عدوية ولذة . فالفن يسيطر عنده على المنطق ، والحياة مورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تفكك وتناقض وغرابة اكثر بما يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المالم سليم الخطو

خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ماذا اقول ؟ حق الاسطورة تشغل مكاناً هاماً في المحاورات ، فهي ممة بارزة من سمات تفكير افلاطون . فهو لا يمنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الحيال الشمري والماطفة الخصبة والوجدان الفياض . ولن نفهم فلسفة افلاطون إلا على هذا الاساس .

وعدد المحاورات التي بين ايدينا ستة وثلاثون (١١) ، ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة اليه على ارجح الاقوال ، وست منحولة ، واثنتان مشكولة فيها ، بـل قـد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقـد ذهب شيرشميدت (Schearchmidt) مثلاً الى حذف سبع وعشرين محاورة عدهما مدخولة او من وضع احد كتاب الاكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها الى افلاطون :

هبياس الصغرى
خرميدس
لأخس
اوثيديوس
غورجياس
مينون
الدفاع
اقريطون
فيدون
المأدبة

١ - بما فيها ﴿ الرسائل ﴾ التي تمد محاورة تختتُم بها مؤلفاته .

(في السوفسطائيين)	بروتاغوراس
(في المدينة الفاضلة)	الجهورية
(في نظرية الممرفة)	ثيتاترس
(في المنطق)	برمشدس
(في التمريفات)	السوقسطائي
(في اللذة والخير)	فيلابوس
(في وظيفة السيامي)	السيامي
(في اصل العالم)	طياوس
(في تنظيم المدينــة وهي استدراك لمــا	النواميس
ورد في الجهورية).	

٣ _ فلسفة افلاطون

ان افلاطون هـ و الفلسقة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها او كلها عن سابقيه ، فعددها تحديداً كلملا . فنعن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلحي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً المنصر الأسطوري . وقد زاوج افلاطون بين هذه العناصر جميماً وجددها تجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من اصالته وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

ان مزاجاً كهذا المزاج المعقد يصعب تحليله والوصول الى اغواره السعيفة . لذلك لم يكن من السهل التعرف الى حقيقة فلسفة افلاطون وإدراك ممانيها . فهو لم يترك لنا اي فلسفة منظمة في أي باب من ابوابها ، وإنا ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابك فيها الموضوعات ويكثر فيها الاصتطراد من مسألة الى اخرى حتى ليتعذر في كثير من الأحيان الاتفاق

على اسم واحد لكل محاورة من الحاورات ، كما يتعدر في هذه الحاورات ايضاً – ولا سيا تلك التي ترجع الى عهد مبكر – الفصل بدقة بين آراه افلاطون وآراء استاذه سقراط. وفضلاً عن ذلك فان هذه الحاورات انما وضعت لجهور يحب اللهو ويطلب المتمة ، فكانت المحاورات بالنسبة اليه غنى من حاجة كبيرة. وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر افلاطون وتنبض بروحه وقلبه ، فلم يدونها فيلسوف الاكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت البناء عن طربتي بعض تلاميذه في الاكاديمية ولا سيا ارسطو. ومم ذلك فلا غنى لنساً عن الرجوع الى الحاورات لأنه مها قيل فيها فانها تظل أبره الباقي ، اراد هو او لم يرد ، وسواء شئنا نحن ام أبينا .

وعلى كل حال يرى افلاطون ان الفلسفة لا تدو"ن ولكنها تنبئق من النفس وتتطاير كا يتطاير الشرر من الحجر، فهي تجرية نفسية اكثر منها حقيقة منطقية . انها حال اكثر منها مقالاً ؟ لذلك فهي تستمعي على التعبير ولا يمكن للألفاظ ان تفصح عنها ولا للأمثلة ان توضعها ، ولا للتماريف او الحدود ان تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة لا بسد ان تؤدي الى الخطأ . والسبيل الى بلوغها انحا يكون بالحوار يين الطالب والمرشد ، او النجوى بين ذري النفوس المقذة التي تجتمع بالإلفة وترتبط بالحبة . هنالك تنقدح البصيرة وتحري زناد المقل ور"يا تنثال فيه المعاني وتنكشف الحقيقة كا هي فتهجم على القلب وتدرك بالعيان المباشر. الحام والقذف في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق في الروع والقذف في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق والاستدلال والحجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، او قل هو يجمع بين يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، او قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية اخرى في مزاج ساحر أخاذ ، وكل

مذا من أثر النظرة الشعرية في فلسفته . فالفلسفة انما 'تعاش' اكثر مما 'تقرأ و'تقتنص بالذوق والكشف اكثر منها بالبحث والنظر ... وكل من ذاق عرف .

قالفلسفة اذن هي البصر بالخير والحق والجال وتأملها وانتقاش القلب والسر بها . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتفريفها من شواغل المادة والعالم المحسوس والقيام على بجاهدتها وتطويعها وأخذها بالعلم والعرفان والتفكير والنظر ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكة وتدر عليها اللذات العلى . وبعبارة اخرى ، ان الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية ، فيصبح المرء قدسيا وعسادلاً وصكيما ، كا يقول في « الجمهورية » ، فيصبح المرء قدسياً وعسادلاً وصكيما ، كا يقول في « الجمهورية » ، و « ثيتاتوس » ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا اذا انبئةت الافكار من نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ؟ أي انها تنحصر في إحياء النفوس وصقلها والآخذ بيدها حتى تنقدح لها الحقائق وتلتمع فيها ؟ لا ان تتلقاها من افواه الآخرين او من صفحات الكتب وترددها افكاراً ميتمة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما تحيا بأصحابها وتموت بانفصالها عنهم ؟ فلا نكن طلاب موت ؟ يل لنكن طلاب حياة .

وقد عدد افلاطون في و الجمهورية ، مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف الحقيقي في نظره يجب ان يكون عباً للحقيقة وذا رغبة و"قادة في ما جميع الموجودات ، مبغضاً الكفب ، عباً الصدى ، ميالاً الى احتقار اللا الجسدية ، غير مكاترث بالمال ، شديد الفناعة زاهداً في الحياة تابذاً الشقاء شجاعاً امسام الموت ، بعيداً عن العناد والمجرفة والكبرياء . ويجب ان يكون ايضاً سامي المدارك حر الفكر قوي الحدس عادلاً دمث الطباع مريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، عباً للجال ، ذا فطرة موسيقية متسقة .

٤ ـ اقسام فلسفته

لقد كان افلاطون شاعراً مفعم الوجدان فياض الخاطر خصب القريحة الى حد يمنمه من ان يقيّد افكاره او ان يحدّها بحدود. فقد آثر كما مرّ معنا ان يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة اكثر من تقديمها بطريقة تعليمية اكاديمية او في صورة مذهب نهائي كامل. فهو لم يتسِم خطة منظمة ونسقاً متاسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض . لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض افكاره في صورة منسقة او تقسيمها وتبويبها > لأن ذلك من شأنــــه تجميدها في قوالب متحجرة وحرمانها من سياقها الجَيَأْشِ الحي المتدفق . ولكننا مضطرون لأن نفعل ذلك لأنب وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته . وشأننا هنا كشأن علماء الحياة ، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الاحماض والمواد الكياوية والطرق الكهربائية ، أي بإماتتها او على الأقل بتشويهها . وكذلك الحال في تقسيم فلسفة افلاطون . فهذه التقسيات من شأنها تشويه فكر افلاطون وإماتته . ولكن ما العمل اذا لم تكن لنا وسيلة اخرى ، كما لا تفهم الحياة إلا بتشويهها والقضاء عليها ؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كفر به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يمترف بها ، على ما في ذلك من المزالق . وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة افلاطون يمكننا تقسيمها ستة اقسام هي: (١) نظرية المرفة؛ (٢) عالم المثل؛ (٣) الطبيعة؛ (٤) النفس؛ (٥) الاخلاق ، (٦) السياسة . وسنبحث كل قسم من هذه الاقسام على حدة .

ه ـ نظرية المرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم اول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعا جديداً. فقد كانت مجوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره،

فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الانسان نفسه . ونادى السوفسطائيون بنظرية في المعرفة « انسانية » فقسالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو موجود فاتما وجوده بالنسبة الى الانسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس : « الانسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما "تدرك بالإحساس المباشر نفسه ، اي ان الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتاسه وتذوقه وتشمه . وإذن فان معرفة الحقيقة ميسورة للناس جيماً .

ثم جاء سقراط فقال ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس. إذ ان الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلته هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي افلاطون فيذهب في نظرية المرفة مذهب استاذه ويرى فيها رأيه الكنه يكله ويفي مثله في تفنيد أقوال السوفسطائيين .

وجدير بالذكر ان افلاطون اذا كان قد عني بكيفية تكوين المماني والتصورات عن طريق حس من الحواس وإلا انه لم ببيتن الشروط العامة التي يكون بها المدرك صحيحاً ، اي انه لم يبحث في نظرية الممرفة مجمًا حقيقياً يتجه اولاً وبالذات الى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق ايضاً على ارسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هده المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسّع فيها كانط من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول الى شروط المعرفة الصحيحة فقد انساقوا كثيراً في الاستنتاجات السريعة دون ان يكون في سير البرهان مسا يسمح بهذا

الاستنتاج. وعلى اساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون. فتجاريهم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يتسم بالدقة ؟ وبهذا يتساز الفلاسفة المحدثون عن أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لنكون على علم وبصيرة بخصائص نظرية المعرفة عند اليونان والبون الشاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .

ø

وعلى كل حال ، فان افلاطون في نظرية المعرفة يضع لهـا درجات فيفرق بين (أ) الحس (ب) والظن (ج) والاستدلال (د) والتعقل.

أ - فأما الحس فلا يصلح ان يكون سبيلا الى المعرفة الحقيقية ، كا ان المحسوسات لا تصلح ان تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله اي انسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله اي انسان آخر ، بل وأي فرد ! فمن ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع اليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو مما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ؛ انه إنما يقدم لنما فيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة . انه إنما يدرك عوارض الاجسام وأشباحها ولا يصل ابدا الى إدراك حقيقتها . انه اول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر اليه على انه كل المعرفة ، فيه إنكار العقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة على الحساسات لما كانت لدينا قط

معارمات او حقائق. فالمعاومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ٬ وإن كان الحس شرطًا في حصولها . انها انما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور المعمّمة والمعاني الكلية والمدركات العامة . فالعقل يتلقى فيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدركات ، وهنا تكن حقىقته . ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات الحسوسة لكانت هــذه العمليات مستحيلة ولكان التفكير متمذراً . أجل ان العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها حسب مـــا بينها من أوجه الشبه ثم يعبر عن الصنف بأجمع باسمه العسام . فكلة و انسان ، مثلا ينطوي تحتها جميع النـــاس . وكذلك كلمة (حيوان ، و (نبات ، و ﴿ كتابٍ ﴾ و ﴿ ورقة ﴾ النح . هذا هو الحمد الكلى الذي تحدث عنه سقراط والذي لا 'يدر'ك بالحس' وإنما 'يدر'ك بالعقل والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميم الجزئيات المتسابلة له . فالناس يولدون ويوتون ، ولكن د الانسان ، يبقى . وكذلك د الحيوان ، و د النبات ، و د الحمار ، . وكذلك ايضاً المساني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها افكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسمة زائلة قانمة.

ثم ان الحس لا يقدم لنا إلا ديعض ، الصور ، فاذا بالعقل يستحضر دسائرها ، كلم البصر : فنعلم مثلا ان هذه التفاحة الحراء غاذية طيبة المذاق مع اننا لا نرى غير لونها ، وندرك أن في الفرفة انسانا مع اننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع اننا لا نسمع غير وقع اقدامهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير وقع اقدامهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير ألفاظها .

فالعقل هُو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها الى بعض ويعارضها بعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها احكاماً مغايرة الحس . فالجمع والمعارضة (او المقارنة) وإدراك العلاقات وإصدار الاخكام

ليست من افعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . ان الإحساس إنما ينبه العقل ويقد ملاح المال . انه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الاحساس .

ب - وكا لا يصلح الحس وسيلة للمرف الحقيقة فكذلك الظن (او الرأي) ، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابنة . فهو وإن كان ارقى من الحس إلا انه يظل معرفة ناقصة غير معللة . فهو يحكم على الاشياء لا كا هي في ذاتها بل مجسب ما تبدو الشخص الذي يحكم عليها . ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة ، اي معرفة الامور بعلها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه بهالها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته وبتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . ان الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعللة (او العلم) فهي معرفة صادقاً ضرورة لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة .

ج - والاستدلال ارقى من الظن وأقل من العلم (او النعقل) فهو ارقى من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو اقل من العلم لأنه يستمين بالمحسوسات للوصول الى موضوعه ، وذلك كالاشكال الهندسية والنظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر فيها يستخدم المصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة ثم لا يلبث ان يستغني عن كل صورة خسية ليستبقى المعاني الكلية ويتأملها .

د - والتعقل (او العلم) هو اسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً . فوضوعه التصورات الفلسفية المجردة او المثل العقلية ، كالعدالة والجال والحير . فهو يطلب ألعلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق ، دون الاستعانة بالحواس والرجوع

اليها. هذا هو العلم الكلي والعلم الاعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه فإنما يطلب له . وهو إنما أيدرك بالمقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الاسمى .

والطريق اليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعان : صاعد وهابط . ويكون بالاستقراء والقسمة . فالإستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الانسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات الى الصفات الجوهرية التي تربط هذه الجزئيات بمضها ببعض ، أي الى الماهية العامة او النوع ، ثم يرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى يصل الى ما هو مشترك بين عدة انواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الاجناس وهي ماهيات اعم من الانواع ، الى ما هو مشترك بينها ايضاً . هذا هو الاستقراء ، وأما القسمة فهي بيان اعم الاجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الانسان إنما يتم بدكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) .

والخلاصة ، ان المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الارتفاع من الافراد الى الانواع فإلى الاجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئًا فشيئًا حتى نصل الى صفة واحدة تمم الصفات الاخرى جميعًا . فنحن هنا إذن بإزاء حركة صعود من الاشياء الدنيا وهي الافراد ، الى اجناس الاجناس او الاجناس السامية . لذلك يسمى هذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك المابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الاجناس العالمة وأجناس الاجناس الى الافراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من اشارات تتفاوت في الوضوح الى بمض الميادى، المنطقية العامة لا ينبغي ان يقلل من اهميتها – كا جرت

عادة اكثر الذين أرّخوا لأفلاطون -- ان ابحاثه فيها ذات طابع متافيزيقي لا منطقي . قهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله ان القضية تتألف من موضوع وعمول وأن طرفي النقيض لا 'يحملان على موضوع واحد . كذلك عالج افلاطون فكرة المقولات وجعلها خماً وهي « الوجود » و «السكون» و «الحركة » و «الهوية » و «الغيرية » (۱) كما سنرى في نظرية المنئل بعد قليل . ومع ان نظرة افلاطون الى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما في مينافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات هي مينافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء مصحبحاً والتحليل دقيقاً ، فان من المكن ان يستخلص المرء من كل هذا اتجاها منطقياً ما عند افلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تليذه ارسطو . الطريق لتليذه ارسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التعقل هو أسمى درجات المعرفة كا قلنا ، كا ان الرياضيات هي المقدمة الفعرورية للوصول اليه ، لأنها تبعد العقل عن الاشياء الحسية الفجة وتهيب به الى التأمل في الاشياء التي صلتها بالحقيقة اكبر. ولأهمية الرياضيات كمدخل الى الفلسفة فقيد كتب افلاطون على باب الاكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا » .

٣ - عالم المئثل

اذا كان سقراط قد قال ان معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية فانه لم يقل مع ذلك ، او لم يصل بعد الى القول ، بأن وجود الماهيات هو

١ — الدكتور علي سامي اللشار : المنطق الصوري ، الطبعة الاولى سنة ه ه ١ ١ ص ١٥٧ .

الوجود الحقيقي. وإنما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ: ألا وهؤ ان المرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات. وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها اي حق في الوجود. وقد فعل ذلك في نظرية المثل.

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الافكار الكلية والمعاني المجرّدة والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس ؟

لا يصح ان تكون مدركة بالحس، لأن الحس متنير، وهي سرمدية ثابتة لا يمروها تنشّر ولا ينالها فساد . `

ثم انها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة "تكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينا الحسيات نسبية تختلف باختلاف الاشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضًا متسقة فيما بينها ، فيها انسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب.

وأخيراً انها كلية ، بينا لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية الممثرة .

فن ابن جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ واذا لم يكن الحس المصدر الاساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى ان يكون مصدرها يا ترى ؟

يجيب افلاطون جازماً بأن مصدرها اللثل.

والمثل (او الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها او لونها او رائعتها لكننا كمن يفسر الجمال بعلة ليست دائماً سبباً للجمال . فهدا الشكل او اللون او الأربج قد يكون سبب قبح ايضاً في اشياء اخرى غير الزهرة . وكذلك لوقلنا ان سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس قدم ، فهذه القدم ذاتها قد تكون سبباً للقصر ايضاً . فكيف تكون القدم علة للطول وللقمر في آن واحد ؟ الحما علة الطول في الاشياء هو مثال الطول او ماهيته ، وكذلك علة القيصر وعلة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقيصر ومثال للجمال في عالم غير هذا العسالم المحسوس هو السبب في طول الاشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وامتاع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو ان المدر كات الحكلية لا تدرك بالحس كما هو معاوم . فالجال مثلا مدرك كلي نستنبطه بعد النظر في شق الاشياء الجميلة ، فلولا أن في اذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا أن هذه الاشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إمــا ألَّا بكون لهما وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل، وبذلك تكون شيئًا نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتالي يصبح الانسان مقباس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة نوجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت اقوال السوقمطانيين باطلة بحسب افلاطون وسڤراط من قبله ، لم يبق إلا ان نسلم بأن فكرة الجال الموجودة في العقل انما تطابق شيئًا في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجال. ففي العالم الخارجي ؛ عالم المثل ؛ جمال في ذاته مستقل عن عقل الانسان ؛ ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت ان تدرك الشيء الجيل . ذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسامكانت – فيما يقول افلاطون – تعيش في عالم غير هذا العالم ؛ عالم سام شريف هو عالم المُثل ، ثم أهبطت الى العالم الأسفل لجرية اقترفتها . فاذا رأت شيئًا جميلًا على هذه الارض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل. وهكذا فالعلم انما هو تذكش والجمل نسيان . فكما اننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك تتذكر النفس مثال الجال عند رؤية الاشياء الجيلة ، وما يصدق على الجال يصدق على العلم والحق والخير وسائر المعقولات الكلية .

وللحيوانات والنباتات والجمادات مثل ايضاً ، فللحصان مثاله وللتبال مثاله ، والمتباه ، مثاله ، وللنار مثالها . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي ، وما "جر"ا .

وكذلك للصفات مشلها: فللبياض مثاله وللسواد مثاله. وكذلك الأفعال مثلها: فللصدق مثاله وللحب مثاله والشجاعة مثالها. والنسب ايضا مثلها: فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والمساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لهما . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الاشياء الدنيئة والقدرة لها مثلها .

وهـذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشعل كل منها جميع ما دونه الى ان ينتهي هذا النظام الهرمي الى مثال الخير وهو المسال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تتجه المه لأنها كلها تنشد الخير وتسمى اليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معان مجردة خالدة والاشياء المادية إنما تتشبّه بها لأنها ناقصة تفنى عاجلًا او آجًلاً . فالاعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك ان كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفا ولكتبها لن يبلغا الكال ، فإنما الكال المثل ، ولثال المثل خاصة ، وهو مثال الخبر .

وهكذا فالمثل هي معاييرنا الدائمـــة وهي الناذج الحقيقية للوجود ؛

ونجمسول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم. فهي الموضوع الحقيقي للعلم، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية، واليها ينبغي ان تتجه الابحاث الفلسفية.

والمثل هي الأسس الاولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الاشياء ولا جوهر قوقها ، ولا يحدها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تنحل الى شيء . فثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل انسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدأ فيها ولا تكثر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل انسان ، وكان قد حظي في الزمان الفار بالرؤية الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لهما جميعاً ، بل هي علة للاخلاق والساوك . فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه ان تسعى اليها وتنشبته بها وأن تغوص على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات، وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدد الحطى في القول والفكر والعمل . هدذا هو حدد الفلسفة عند افلاطون وهدا هو معناها العميق ،

وقد تميزت نظرية المثل الافلاطونية في عهدها الاخير يطابع لم يكن واضحاً في عهدها الاول ، وهو قسابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضا ويتفاعل بعضها ببعض . لذلك نجد افلاطون يقول في محاورة والسوفسطائي ، وهي من المحاورات المتأخرة ، بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بهمة التأليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهوية والغيرية ، فمثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الاجناس الاخرى .

فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الأشياء الاخرى يشارك في الغيرية او اللاوجود .

٧ -- العلييعة

اذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكال فان عالمنا هو عالم الحداع والنقص. ان عالم المثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة . بل ان الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في مثال من المثل ، فيتشبّه به ويحصل على بعض كاله ، ولكنه ليس هو إياه . إذ لا يمكن ان تكون المحسوسات هي المثل لأنها متصلة بادة والمثل معقولة . ان عالم المثل هو عالم الافكار والمماني ، وهذا مبرر شرفه وكاله ، وأما عالم المادة فهو عالم الاشباح والظلال ، وهذا مبرر خسّته ودناءته . ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام عالم الحقيقة :

تخييل طائفة من الناس يميشون في كهف مظلم تحت الارض منذ نعومة اظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكا ولا يكنهم الالنفات الى الوراء . وتصور قبساً من نار ملتهة ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي امامهم ظلالاً متحركة لأن اناساً يمشون ، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت . ان اصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون انها تتكلم . هب ان احدهم قد 'حل" وثاقه وأطلق سراحه فتمكن من الالتفات الى الوراء . ان الضوء المفاجىء قد يبهر بصره ، ولربما بدت له الحقائق التي يواها الآن اقل صحة من الظلال التي تعود رؤيتها من قبل الكنه سيألف اشياء المالم وسيراها على حقيقتها بل سيتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى النور بعد ذلك رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى النور بعد ذلك بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية .

ترى ، ماذا سيحدث أنه لو عاد الى اصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ا وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس، عالم الأشباح والظلال. قلن يدرك النور مَن تمرَّغ في الظلام، ولن يفهم الحقيقة مَن عاش في الاشباح. فلا يعرف الحتى إلا ذووه، فللحق رجال ا

فالوجود الحقيقي انما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح. ومن اجل ذلك فهو عالم مقارن للمدم. فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه. واذا كان فيه 'صبابة من حقيقة فانما هي حقيقة مستمارة تأتي اليه من عالم المثل.

ويترتب على ذلك ان المادة التي نصنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً، واتما هي سلب للوجود. انها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً. فهي رخوة غير متاسكة وتتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها. وهذه المادة هي اصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما ثرى فيه من نقص وخسة.

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر افلاطون في محاورة وطياوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للمسالم ان الصانع قد أحدث العالم عتذيا المثل ، اي انه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن افلاطون يقول بحدوث العالم والواقع ان الصانع الذي يشكل موجودات العالم عتذيا المثل انما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . ان الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن اذن ان يخلق المادة وهي شر ومصدر الشر ؟ ثم انه لا معنى القول بالقبلية او البعدية قبل ان يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الارضية من عمل الصادم ؟ أذ انه قد وله بيلاد العالم المحسوس ، فهو الصورة المتحركة

للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . ان الصانع قد ركب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس (Chronos) وهذا الإله يشير ايضاً الى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف افلاطون في دطياوس » على خلاف ما ذكرنا ان افلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالم الطبيعي ، بما أدى بهم الى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هـذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة إلى ان تدخل الصانع لكي ينظم الكون تنظيما يظهر فيه أثر العقل والروية والنائية . فتكوّنت جزئيات من المهادة وتميزت في اشكال مختلفة حق نشأت العناصر الاربعة (١) . ومن هـذه العناصر خلق الصلنع جسم العالم وجعله على شكل الكرة احسن الأشكال كا صنع الاشياء فيه على نماذج المثل . لكن جميع الاشياء في العالم تظل تقليداً ناقصاً لعالم المثل او نقلا مبتوراً عنه . وهذا النقص لم يكن لعجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كامـلا فهو قريب من الكال على كل حال او قل هو تقليد الكال الهلس في الإمكان أبدع ما كان .

وهذا العالم متحر"ك وعسوس الذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متخر"كة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب وقد انشأ لها الصانع اجساماً نارية كروية خالدة وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالأحياء الخالدة .

والعالم واحد له افلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان

١ — الماء والهواء والنار والتراب .

والنبات ، وهذان الجنسان إنما جعلا لغذاء الإنسان ومنفعته . والارض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التسالي : الثوابت وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الارض ولكل منها نفس تحركه .

ويتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الارض ازداد خسة وقل نصيبه من الطهر . وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار افلاطون لهدا العالم: الشكل الكروي والحركة الدائرية علا ببدأ والأفضل ، الذي ينادي به: وافضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرها من الحركات والصور ؛ افضلية الشكل الكروي على غيره من الاشكال والحجوم ؛ افضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف » ا

٨ – النفس

وإذا كان العالم متحرّكا كما تقدم فلا بد له من علة تحركه . وهسده المعلة هي نفس العالم أو النفس الكلية . ويعرفها في والنواميس ، بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة اخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته ، وهذه العلة معاولة لعلة اخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر الى حركة لا علة لها .

 ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الحيّر الذي يأبى إفساد ما ابدعه احسن إبداع . وخلودها هو السبب في خلود اجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى انواع الكائنات هي الاحياء الفانية من الحيوان والنبات ؟ اجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الاحياء الفائية من نبات وحيوان توجد النفس الإنسانية إذ يجتمع فيها الخلود والنناء على السواء ولقد اتاها الخلود هبة" من الإله الصانع الذي خلقها من يقايا نفس العالم . ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة بخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كافيها ايضاً شوائب غير عاقلة امتدت اليها من الكواكب ، فكان منها الجزء الغضبي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن الفانيان من النفس الانسانية .

فني الإنسان إذن ثلاث نفوس:

أ - الدنمن الناطقة . وهي جوهر روحي نجهل حقيقته . وهي خالدة كا اسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته الى الرفعة بالتفكير ، ومقرها الرأس الشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في ان الإنسان يسير منتصب القامة - لا منحنيا كسائر الحيوانات - وذلك لأن العنصر السامي الحاص به يجذب بقية جسمه الى أعلى . وليس لهذه النفس من هم سوى البحث عن وسيلة الى الخلاص من سجن البدن والرجوع الى عالمها الإلهى الشريف .

ب ــ النفس الفصيية . وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة المنتى ، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للمقل في بعض الاحيان وإذعانها لأوامره ونواهيه .

ج - النفس الفاذية الشهوائية . وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الانتاج في الكائنات الحية . وهي ادنى من النفس الفضيية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، والى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس احياناً عن الإنفاس في الشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب الماقل الخالد والجانب المادي الغاني من الانسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستميناً بالماطفة ، فان تقلب المعقل صعدت النفس الى حيث تعيش النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيرة . اما اذا تغلب الجزء غير الماقل فيها فمصيرها التنامخ في ابدان تتدرج من الأعلى الى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي وطياوس ، يفترض افلاطون ان النفوس جميعاً كانت في الاصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الارض . فان ابتعدت عن التمسك بالعقل ولدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان الى آخر حسى تطهر من ادناسها وتعود الى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء . لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الانتباه يكنها ان تتذكر ما كانت قد اطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بمض الأسئلة الهندسية . ولم يكن للخادم معرفة سابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن - بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الاسئلة - ان يتوصل الى هذه المعرفة . وهكذا انقدحت المعرفة في نفس من كان يبدر انسه معدوم منها ، عما يدل على انه كان على علم سابق يها . وعا ان النفس قد

اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحبط علماً يكل شي ، لكتها نسيت عند اتصالها بالبدن. وهكذا فالمرفة تنبع من باطن النفس لا من خارجها. وبعبارة اخرى ان المرفة تذكش والجهل نسيان.

خاود النفس .- والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف افلاطون محاورة و فيدون » لإثبات خاودها . ففي هذه المحاورة يسوق عدة أدلة اهمها :

ان النفس إلهية ، والحاود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد انه لا يكون ولا يفسد . فاذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم انها تدرك المثل المقلية الحالدة. ومن ثم فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد او للانحلال الذي يصيب الاجسام المركبة.

ومن هذه الأدلة ايضاً ان النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في عاورة والجمهورية ، عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس ، فبعد الموت تحاكم النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هسدا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من التعقل والتفكير الفلسفي في الحياة العاجلة ويسوق افلاطون تأييداً لرأيه اسطورة إر بن الرمينيوس البامفيلي (Erle Pamphylien) الذي عاد لل الحياة بعد ان أدركه الموت فروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاس ينتظر الظالمين والاشرار .

وهناك دليل آخر يدعم به افلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخاود من هدم للمايير الخلقية: أذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لاحتال الغفر والمرض والحرمان من اجل الفضيلة والعدل . ولو صع الله الانسان يفنى حقاً لكارف الاشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، اذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم ، وهذا غاية القبح .

٩ - الاخلاق

تحتل المشكلة الاخلاقية مكانة رئيسية في تفكير افلاطون ، حتى لقد تداخلت وجملة بحوثه في الجوانب الاغرى من فلسفته . وقد جام اهتامه بالاخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لاتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الاخلاق شفله الشاغل والحمور الذي تدور حوله مجمل افكاره وآزائه .

لقد كانت الاخلاق قبل سقراط بجموعة من الحيكم والنصائح تجري على السنة الشمراء والحكاء او أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الاخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتاسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسسه.

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحددت المشكلة الاخلاقية واتضعت معالمها وتباورت مباحثها . حتى اذا ما وصلنا الى السوقسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الاخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبيدأ ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقسانون ، بين نسبية المعاني الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين اطلاقها وشرمديثها .

وعندما جاء افلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتمارضتين؛ مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة اخرى . ولم يكن له خيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، يأرائه تفذى وفي مدرسته تخرّج . لذلك كان اكبر همه ان ينهم اليه في حملته على السوفسطائيين وينبري للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عسسن مبدأ العقل والقانون وتفضيه على مبدأ اللذة والمتفعة والفريزة .

ولقد بدأ افلاطون فلسفته الاخلاقية من حيث انتهى سقراط. ولذلك فقد غلبت على محاوراته الاخلاقية المبكرة روح استاذه التي تميل الى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل.

فنحن نجد في و برتاغوراس ، مثلا ان القانون ليس كا يظن السوفسطائيون عبر" د تماقد او اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنجا هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الإبن بأبيه او رابطة المضو بالجسد . كا نجد في وغورجياس ، ان غاية الحياة الاولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة على الدوام كقربة مثفوية لا يكن ملؤها او كالصاب بالجرب لا يزيده الحك إلا طلباً للحك واستحثاثاً عليه . ويفرق افلاطون في هذه المحاورة ايضاً بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة الفلسفة ومدى تقديره لقيم الاشياء . فكلما انتصر فيه نداء المقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر افلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيا في و الجهورية » وحدون » .

ولا يسبقن الى وهم احد ان افلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا إنحا هو يقول بإخضاعها العقل وبرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يذعن فيه الادنى للأعلى. ففي محاورة «فيلابوس» (Philèb) وحسين يعرض لمبحث الخير ، يقول ان الحياة السميدة هي الحياة التي تجمع بسين العقل واللذة بلسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الذي تكون له الفلبة. بل انتا لا نجد في هذه الحاورة المتأخرة تلك النظرة المتزمتة التي تجدما في

عاورة « فيدون ، المبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه انما بكون في الحلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره افلاطون في « الجمهورية ، من أن الخير لا سبيل الى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقي من اللذات أفضلها .

•

وهكذا ، فكما ان افلاطون بهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة نواه بهاجمم ايضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لارتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنها ينبعات دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدأ واحسد . فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي ويؤكدون ان الفضية هي الذة وان للإنسان الحتى في ان يعمل ما يراه لذيذاً . فيرد افلاطون بأن هذا القول يجمل الحق نسبيا والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجمل . ومن شأن هذا القول ايضا ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منها حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي الى هدم الأخلاق والجمتم ويقضي على الانسان . لذلك عمد - كأستاذه سقراط - الى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هسذه الماهية انما يكتشفها المقل ، والمعتل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق على ان يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هسده هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على المروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثن عنه السلوك . وأما عمل الحق دون فهم لقيمته او إدراك لمناه ، بل بدافع من التقليد او بحكم العرف والمادة او طلباً للزلفي والسلطان ، فكل اولئك ليس من الفضيلة في شيء ، او قل هو الفضيلة العامية التي ليس لهسا من الفضيلة إلا اسمها ولا من شمائرها إلا رسمها . فيشست من فضيلة ...

ويقسم افلاطون الفضائل نجسب انواع النفس الثلاث: فالنفس الناطقة اتما فضلتها الحكة.

والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .

والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العقة .

ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووثام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وبهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها ، اذ السعادة معنى يتبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالمادل سعيد مها اشتدت عليه ظروف الحياة او أخنت عليه بكلكها ، ومها أصابه من عنت الحكام او نكير الطغام . فالغنى انما هو غنى النفس البريثة من الشر ، المتطلعة الى الخير ، المتثقفة بالعاوم والمعارف ، المتشوقة الى الجال المطلق ، ترنو الى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ، يعيداً عن شوائب الحس والزمان . اذ الجال على انواع . وكذلك الحب .

اولاها حب الجال الجسمي، وهو غير جدير بالفيلسوف.

والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى انواع الحب هو حب الجال المطلق ، الجال الحالد ، مصدر كل جمال ويهاء . هذا هو « الحب الافلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس ذكريات المثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والامن واليقين ...

١٠ - السياسة

ان المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة الى افلاطون انما هي في الواقع مشكلة سياسية . انها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه . فجميع المدن في عصره - بل وفي كل عصر - مضادات المدينة

الفاضلة غير جديرة بالفيلسوف. فكيف السبيل الى المدينة الفاضلة على هذه الارض الفاسدة ؟ وكيف يكن للفيلسوف ألا يكون غريبًا في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة الى افلاطون.

فليس عجيبًا اذن ان يذهب الى ان المدينة الفاضلة انما هي المدينة التي تتألف من اولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الاساس الصحيح الأرحد للمدينة ؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند افلاطون يجب ان نعلم اولاً ان هذا التفكير متضمّن في تفكيره الاخلاقي . فليست السياسة عنده سوى المتداد للأخلاق ، بل ان غاية الاخلاق عنده هي المدينة – او الدولة ... لا الفرد . فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، او قل ان الدولة انحا هي انسان كبير . همذا هو الطابع المسام للسياسة عند افلاطون وأرسطو والفلاسفة الدونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والاخلاق .

وكما حمل افلاطون على السوقسطائيين لإنكارهم قوانين الاخلاق فكذلك حمل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم انها من اختراع الضعفاء لحساية انقسهم من بطش الاقوياء . فعلى الاقوياء ان ينبذوا القوانين كلما وجدوا الى ذلك سبيلا وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للاقوى . فيعلن افلاطون ان السلطة لا يجوز إسنادها إلى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها الى القوة المصحوية بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند افلاطون صورة مكبّرة للفرد، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعًا، فيجب ان تكون الفلسفة - وتقابل القوة الناطقة - هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر. وعلى ذلك فان رئيس الدولة يجب ان يكون فيلسوفًا.

وقد دون افلاطون آراءه السياسية في ثلاث محاورات وخطاب مقطوع بصحة نسبته الله : محاورة و الجهورية » و و النواميس » والخطاب السابع . والحماورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنها اختلافاً بيناً . وليس من شك في ان اهمها جيماً و الجهورية » ثم و النواميس » . ففي و الجمهورية » ثيمنى افلاطون بالمدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي ففي و النواميس » يعنى بها عملا وتطبيقاً . فالناحية الواقعية فيها تطفى على التفكير النظري لأنها استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها – او كاد – عن العقل الذي يبصر الحقيقة الى القانون الذي يحقق النظام وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد ان كان الامر ماتروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر افلاطون اولا ان الاجتاع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة الى الاخرين لتأمين ما يحتاج اليه من غذاء وكساء ومسكن . فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الافراد ، لا على الحوف والقهر . فالتماون قديم قدم الانسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فلشأت التجارة الحارجية واستعال النقود . وأعقب ذلك الحاجة الى الكاليات والانفاس في الترف واستجادة الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتد التنافس بين الناس وقارت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتعلت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادىء وفسدت مقاييس المدالة . وما وجهورية ، افلاطون سوى عاولة ترمي الى إقرار النظام وبعث المدالة الصحيحة في مدينة مثالية لأنواع النفس الانسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الغضبية والنفس الغضبية والنفس الغضبية الفلاسفة ، والنفس الغضبية والنفس الغضبية المهادية المبوانية تقابلها طبقة الصناع والحقرفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المادن والحقرفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المادن

أشبه : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن السحاس يمثل سائر افراد الناس .

حكومة الفلاسفة . - لقد كانت فكرة المدالة محور فلسفة افلاطون الاخلاقية ، فليس عجيباً ان تكون كذلك محور ، فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فاذا كانت المدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر المقل ويحكم ، فكذلك المدالة في الدولة لا تتم مسالم يسيطر الفلاسفة وما لم تتلق مقاليد الحكم اليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الانساني وتصحيح اوضاعه إلا بمكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وصدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ويكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد اليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيى ، افضل السيل لإقامة جهورية مثالية رائدها الحق والخير والجال .

ونجد في كتاب والجهورية والطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة واستصفاؤهم من سائر اصناف المواطنين على اساس الكفاية والتجربة التربية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ولا سبيل الى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصفر ويرشد الناس الى ما يجب عليهم عمله أي الى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع افلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التمليم حتى لقد ذهب الكثيرون الى ان و الجهورية وليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتمليم .

يرى افلاطون ان تربية الاحداث - ذكوراً كانوا او اناساً - هي التي تكشف عن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم. فيجب ان نتولام منذ نعومة اظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وندربهم على الرياضة البدنية ونهذب نفوسهم بالآداب والفنون - ولا سيا الموسيقى - حتى يشبئوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بإلجال. ويستعان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والايمان بالله وخاود

النفس؛ وتروى لهم القصص التي تحث على الخير والفضيلة ومكارم الاخلاق والعادات؛ وتمنع عنهم اساطير هوميروس وهزيود التي تولد الخور وتشبط العزائم بما ترسم من اهوال الحروب وفظاعة الموت، وتشو"ه اسماء الآلهة بما تنسب اليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة . كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بالوان يخلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا الى التمرينات المسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتى أذا بلغوا العشرين وقند أرهفت اذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت احسامهم بالتربية الرياضية اصبحوا اهلا لتلقي العلوم والمعارف. فتجري لهم الدولة ــ ذكوراً وأناثًا ــ امتحانًا لانتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالمتخلفون في هذا الامتحان تسند اليهم الاعمال البدوية ويضَّمون الى طبقة العمال. وأما الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقوم العاوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر سنوات اخرى . فإذا انقضت ، اجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز فيعه إلا اقلية من الاكفاء. فالمتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون الدفاع . وأما النخبة المتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات اخرى توكل اليهم بعدها القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة العملية خس عشر سنة هي الحك الاخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخسين -وقد هذبهم السن والخبرة وصفت مشاعرهم وامتلأت نفوسهم بالعلم والحكة – اصبحوا جديرين بـان يتسلموا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة الرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم افراداً ومجالس.

واجبات الحكام . - ويجب على الحكام ان يتحرروا من حب المال والجاه والاسرة ، وأن ينذروا انفسهم لحدمة البلاد فقط . فــلا يجوز ان يكون

لهم مال او عقار او مخزن وينبغي أن يتفاضوا اجرهم بحيث لا يحتاجون الى مزيد ولا يستفضاون . وليربأوا بأنفسهم عن الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا أن نفوسهم تذخر بركاز سماوي دائم يُعني عن الركاز المترابي الفاني .

ولا يخص اجدم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب ان تكون جميع النساء حقا مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون اخرى استثناراً يجعل منهم أرباب أسر لا رجال حكم. ويجب ألا يعرف والله ولده ولا مولود والله حتى لا يبذل جهد في غسير مصالح الدولة ولا تتكون عواطف وميول خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الاول والاخير ، فيجب ان تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستفرق جميع عواطفه وميوله . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الاسرة خاص بطبقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة أو يفرطوا بمصالحها . وأما عامة الناس بمن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحمل بهم افلاطون اطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول ان عليهم ان يتبعوا الاخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء لفسهم من اعباء وواجبات .

مضادات المدينة الفاضلة . - هذا وان النموذج الذي قدمه افلاطون المدينة الفاضلة غوذج مثالي لا سبيل الى تحقيقه ، بل انه حتى ولو تحقق فليس غة ما يكفل استمرار بقائه . هناك تنقلب المدينة الفاضلة الى مضاداتها حيث تطفى بعض الفئات على بعض وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق ، وهذه ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرئها افلاطون . وهذه الحكومات هي :

أ - مدينة التغلب (Timocratie) وهي حكومة تسيطر فيها الحاسة والقوة الغضبية على العقل والمنطق وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضمف شأن الفلاسفة ويتحول الحكام الى طلاب منفعة يسعون الى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . فتسود الشهوات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ الى الأقلية الفنية وهي حكومة اليسار .

ب - مدينة اليسار ويسميها افلاطون حكومة القلة (Oligarchie) وهي حكومة الاغنياء ورجال المال الذين ينفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحياة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين . وفيها تطغى شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويوسد الأمر لغير اهله . ومن الطبيعي ان يؤدي انقسام الدولة الى فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة وأكثرية فقيرة ليس لها من الامر شيء - الى صراع ينتهي بانتصار الاغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجاعة .

ج- المدينة الجماعية (Démocratie) وهي حكومة الكائرة التي قصد اهلها أن يكونوا احراراً متساوين ، يممل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق المنان بلجيع الشهوات . ويُتمتك الحرمات ، ويزداد عدد الفقراء ، ويشتد التنابذ وتزول الوحدة والتحساب ويأبى الجيع الخضوع لأي نظام او قانون . وهدذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د -- مدينة الحاكم بأمره (Dictature) وهي حكومة الفرد يذل الاجرار ويفتك بالمصلحين ويبث عيونه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الاشرار والمجرمين والسفلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهاى الارواح وابتزاز الاموال بالقوة للإنفاق على الحاشية وبطانة النسوه .

ومن الواضح أن أسوأ انواع الحكومات عند افلاطون إنما هي الحكومة

الجماعية التي يخلط فيها بين الديوقراطية والفوضوية بحسب الاصطلاح الحديث. كما أن خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفا. فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة المدينة الفاضلة وأهلها. فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية.

•

والخلاصة ان بناء الدولة عند افلاطون كا عرضه في والجهورية ، بناء هرمي الشكل في قمته الحاكم الفيلسوف يعاونه طبقة من الحكام . وفي وسطه طبقة الجند تدافع عن الديار وتحمي الذمار . وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار . هذه هي المدينة الفاضلة . انها جماعة متسقة اتساقا موسيقياً لأن كل عنصر فيها يجب ان يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كا يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة . فاذا اختل هذا النظام وحرج كل انسان من مكانه الخاص به ، فأطبح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكما والعامل جندياً و . . . لم تلبث المدينة الفاضلة ان تهلك وتنقلب الى مضاداتها .

هذه هي المبادىء العامة لسياسة افلاطون كا جاءت في و الجمهورية » .
وقسد اهتم فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث ،
ووجوب ان يكون العقل هو الحاكم . والمدينة الفساضة التي ينادي يها
افلاطون في و ألجهورية » هي حكومة عهد الشباب الإبداعي . لكنه في
أواخر سني حياته جعل يتوق الى ان يكون مشترعاً واقعياً فوضع كتاب
والنواميس » وهو أقدم المراجع الاوروبية المعروفة في التشريع . وفيه
يلح افلاطون على حكم القانون . فبينا كان في و الجمهورية » يتجاهل القانون.
ويقول بعدم ضرورته ، اذ الحكم من مهام رجال أحسن اختيارهم وتدريبهم ،
فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لآرائهم وأفكارهم التي هي فوق

على هذا النحو من الزراية بالقانون وأهله، اذا به في «النواميس» يشيد بالقانون ويرى انه الوسيلة الوحيدة التي تميز الانسان عن الحيوان، بل هو يطلب الى الناس ألا يخضموا لفرد من البشر بل ان يخضموا للقانون.

لكن افلاطون مع هذا لم يستطع ان يتخلى نهائياً عن نظرته السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هذه الناحية يمكن النظر الى والنواميس على انها تتمة لأفكاره الاولى في السياسة واستدراك لبعض ما جاء فيها من الشطط اكثر منها نقضاً لهما . وهكذا ، فهو مع دعوته الى التمسك بالقانون فإنه يؤكد ان ظهور حاكم كفؤ من شأنه ان يقلل من الحاجة الى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة اعظم شأنا من أي شرعة او قانون . فلا اهمية للقانون إلا إذا كان مصحوباً بالحكة والمعرفة والبصر في الامور .

ويؤكد افلاطون في «النواميس » ايضاً على حسكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة . فائد هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الارض ، فيجب ان يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل لقد اصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر . والفضيلة الاساسية فيه هي البصر في الامور وضبط النفس ويصل اليه بالتشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والإعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق اغراضاً ثلاثة : ان تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد اطرافها بالتناسب وأن تظفر بالسداد .

وفي دولة «النواميس» هذه يصرف افلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والاولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الافراد على السواء وبتقييد الزواج تقييداً ناماً ، بحيث لا أيترك لحرية الفرد ، بعنى ألا يستم الزواج إلا بالرجوع الى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون ان يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجند ، بل يجب ان يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام

للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر – مها كانت طبقته – الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيده بل يكل امرها الى العبيد والأجانب . فعلى هؤلاء وحدهم ان يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الاحرار ، على ان يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وتحدهم .

وهكذا شيّع افلاطون احلام د الجهورية » وودّع الإمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في د النواميس » ان تكون منطلقاً لبنساء جديد اكثر واقعية ...

فهل كانت دولة والنواميس ، واقمية حقا ؟ اننا نشك في ذلك . فكلا المدينتين ، مدينة والجمهورية ، ومدينة والنواميس ، ظلت – رغم ما بينها من اختلاف – مدينة إلهية سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظل فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيده القرب من الواقع إلا 'بعداً و'قصواً ، ولا سيا اذا كان من معدن افلاطون !

ارسطو

۱ – حیاته

ولد ارسطو في اسطاجيرا (Stagire) وكانت مستمعرة بونانية على بحر إيحه، وهو من اسرة عريقة في الطب، فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينتاس الثاني (Amyntas II) ملك مقدونيا وجد الاسكندر الأكبر، ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئا اللهم إلا انه فقد والده وهو صغير وأسرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس ابي الاسكندر ، بما بعمله على صلة متينة بالبلاط القدوني . ولما بلغ الشامنة عشرة قدم الل أينا ليستكل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية افلاطون . وما لبث ان امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذه وتبين فيه ملامح المبقرية فسماه القراء (لسعة اطلاعه) والعقل (اي عقل الاكاديمية المفكر) لذكائه الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيا يقال . ولزم استاذه عشرين سنة حتى وافته منيته بعسد ان أوصى لابن أخيه اسبوسيبوس (Spensippus) برئاسة الاكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدات الحلة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ يهم ومنهم اسرة ارسطو المروفة بعلاقتها الرثيقة بالمقدونيين فاختار ارسطو الرحيل عن أثينا. ولا عبرة لل جرت به الأقاويل من انه إنما ترك الاكاديمة لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن اخي افلاطون. فوقد على اسوس (Assos) بآسيا الصغرى تلبية لمدعوة أميرها هرمياس (Hermeias) الذي كان زميلا له منف عهد الدراسة في الاكاديمية . وقضى ارسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوع في أثنائها بيثياس (Pythias) ابنسة هرمياس . وأوشك ارسطو ان يستقر في اسوس لولا ان الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل الى مدينة ميتيلين (Mytilène) ثم ماتت بيثياس بعد ان رزق منها بنتا . وبعد وفاتها تزوع الفائية هربيليس (Herpyllis) الموماخوس بعد ماشدى كتابه في الاخلاق .

وفيا هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الاسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة. وأكبر الظن ان فيليبوس هذا كان قد عرف ارسطو ايام شبابه في بلاط امينتاس كا كانا قد تعلما معاً. ويروى انسه قال له: دلم افرح بشيء كفرحي بولادة الاسكندر في زمانك ، . واستمر ارسطو على العناية بولي العهد اربع سنوات لقي في اثنائها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولما اغتيل فيليبوس بعدما اخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الاسكندر ، فوهنت العلاقات بسين التليد واستاذه وفر قت بينها الايام . فعاد ارسطو الى اثينا ولم يكن قد رآها منذ وفساة افلاطون . وكانت الاكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من ان ينضوي تحت لوائها ويعمل مع اسبوسيبوس فقد قرر ان ينشىء هو ايضاً مدرسة اخرى وذلك بمونة الاسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون

لوقيوس (Apollo Lyceus) (إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون . وسجلها ارسطو باسم احد تلاميذه ثيوقراسطس لأنسه كان هو اجنبياً لا يحتى له التملك . وكان من عادته ارف يلقي دروسه وهو يمشي في رواق ومعه تلاميذه ، فعرف هو وأتباعه باسم (المشائين) Péripatéticiens . وفي هذه الفترة كتب اشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة اضطر بعدها على الر وقاة الاسكندر الى مفادرة أثينا التي سقطت في ايدي اعداء المقدونيين واشتداد الحملة فيها عليهم من جديد . ففر الى مدينة خليس (Chalcis) . فمات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره ،

۲ - آثاره

'يعد ارسطو مؤلفاً مكثراً كأسناذه افلاطون لم يترك فنا إلا طرقه ، ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والاخلاق إلا عالجه ، ولا نظاماً اجتاعياً إلا تناوله بالدرس والنقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والاخلاق والسياسة والخطابة والحيوان .

وتنقسم مؤلفات ارسطو الى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة .

فأما مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصلناً منها إلا اسماؤها وبمض شدرات او مقتطفات منها . وهي تقسع في نحو سبع وعشرين عاورة يرى شيشرون وكونتيليان انها تضارع محاورات افلاطون . وهذه الحاورات هي التي قامت عليها شهرة ارسطو في الزمن القسديم لحسن اساويها وبساطة معانيها وقريها من اذهان الجماهير .

وأما مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة بمعنة في التجريد وتخلو من المتمة والجسال . وقلما كان العلماء الاقدمون يشيرون اليها لصعوبتها ؟ ولعلم قسد كتبها في السنوات الخس عشرة الاخيرة من حياته . ولم تكن

هذه الذخيرة العلمية الغنية ممروفة خارج اللوقيون حتى نشرها اندرونيقوس (Andronicos) الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد ارسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد. وهذه الكتب تنقسم خمسة اقسام: أ - الكتب المنطقية ، وتسمى ايضاً الاورغانون (Organon) أي الآلة (الفكرية) . وتشتمل على : المقولات (قاطىغورياس) العمارة (بارى ارمىلماس) التجليلات الاولى او القياس (الالوطيقا الاولى.) التحليلات الثانية او البرهان (انالوطيقا الثانية) الجدل او المواضم الجدلية (طوبيقا) الاغالبط (سوقسطيقا) ب - الكتب الطبعية ، وتشتمل على : السماع الطبيعي او سمم الكيان كتاب الساء الآثار الماوية الكون والفساد في النفس في الحس والمحسوس في الذكر والتذكر في النوم واليقظة في الاحلام في تسر الروبا في طول العمر وقصره في الحياة والموت

في التنفس

في علم الحيوان في أجزاء الحيوان في حركة الحيوان في توالد الحيوان

ب - الكتب الميتافيزيقية او العلم الإلهي او كتاب الحروف ، وهي
 اربع عشرة مقالة مساة بأسماء الحروف اليونانية .

د - الكتب الاخلاقية والسياسية ، وتشتىل على :
الاخلاق الى نيقوماغوس
الأخلاق الى يوديوس
الأخلاق الكبرى
كتاب السياسة
نظام الاثينين
هد - الكتب الفنية
في الشمر

هذا وتذكر لأرسطو ايضاً كتب اخرى قد أثبت النقد الحديث انها متحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة ارسطو في القرون الوسطى كلها . منها :

> اثولوجيا ارسطوطاليس (او كتاب الربوبية) كتاب العال كتاب العالم كتاب المناظر كتاب الخطوط كتاب الخطوط

وصلت الفلسفة الدونانية الى اعظم درجة استطاعت ان تبلغها عند افلاطون وأرسطو. فمذهباهما يمثلان قمة الشعور بالذات ، وفيها نجد الطابع الاساسي للروح الدونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره. وعلى الرغم من انها عبقريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن اعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته ان يصل اليها ، إلا أن ذلك لا ينم وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج – ان تظل بينها فروق اساسية لا يستهان بها . فبينا كان افلاطون أيحلتى في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المئل اساساً للوجود الحق ، اذا بأرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المئل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير والحس فينكر عالم المئل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها عنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى ارسطو انحا يعود الفضل في تنظيم الفلسفة الدونانية وتفريع العادم منها وإيجاد المنطق مرتبا منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لقسّب من اجل ذلك كله مرتبا منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لقسّب من اجل ذلك كله بالعلم الاول .

لقد كانت فلسفة افلاطون فلسفة غضة حالمة تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . انها فلسفة عببة الى النفوس ولكنها تجافي العقول . فهي فلسفة نشرى عطرة يفوح اريجها وينتشر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب ، ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في عقال أ.

وليست كذلك فلسفة ارسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النَفَس ، كل شيء فيها يجري في دقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ويتبعها في مدّها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنطفاتها المتعرجة .

وهي ايضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديهــــا

وتنشب فيه اظفارها ، وتنفذ في اغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها رقاب بعض .

وهي اخيراً طلب دائم للمقول الذي هو شغلها الشاغل؛ لتقيم صرحاً شاغاً لا يفارق الارض، قواعده اوليات المقل وبديهاته ولبناته الوقائع الحسوسة وملاطه البرهان والاستدلال، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد. فالتجريد هنا له معنى غير نمعناه عند افلاطون . فهو عند افلاطون المبدأ والنهاية . انه عالم حقيقي واقعي ببل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه . وأما عند ارسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . انه ظل للعالم المحسوس وشبح من اشباحه . انه الاربح الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الارس . قما ان تذبيل الزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو الراح . وبهذه المثابة فإن الاربح معلول للزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو الكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند افلاطون . وبعبارة اخرى ، ان المقول شرط للمحسوس عند افلاطون ، ولكنه مشروط به عند ارسطو . فشتان بين مشرق ومفر"ب .

ورغم ذلك فان السطو لم يتخلص من سيطرة الملاطون بل ومن رح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس، فقد ظل المنطقية عنده أولى من العيني وفهم الاشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس، وهذا هو السبب فيا ثرى في فلسفته هو – رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة افلاطون – من جمود و بعد عن الواقع كانا الضريبة التي كان لا بد له ولأستاذه من قبله ولسقراط من قبلها ايضاً ان يدفعوها ثمنا لمشق العقل والإيان بالعقل وعبادة المعقل ، مما أورث الفرون الوسطى

اللاتينية عقماً في التفكير وتملقاً بالاشكال والصيغ الفارغة واهتماماً بالجدل · والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال ان العلم إنا يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو انه لم يورثه إلا المنهج فناهيك به فضلا . فهو إرث لو تعلمون عظيم ا فمنهج ارسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثر خصب خالد ، قادر على الحلق والإنتاج والعطاء اذا أحسن استغلاله (۱۱ ، وإلا أورث جدلاً عقيماً . ان الحقائق التي انتهى اليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي التزمه في الوصول اليها يظل خالداً لا تبلى جداته ولا تضعف حلاوته . فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلاق .

والخلاصة أن ارسطو جاء ليحد من غاواء النزعة المثالية عند افلاطون ويضع اصول المنهج المادي الذي لا نزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة . وبدلك كان ارسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الانساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة ارسطو غنى من حاجة كبيرة ايام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعده على الانطلاق والتطور . ولكن هسذه الأداة اصبحت بعد ارسطو – وعلى درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان – عقبة كأداء تعوق كل تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة ارسطو وتزعته المادية ومنهجه العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيغ فارغة جثمت على الصدور واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يغني من الحق شيئا .

ولولا الثورة على هذه القوالب والانتفاض على تلك الصيّغ للبثنا ندور في نلكها الى يوم يُبمَثُون !

ع - تصنيف العلوم عند ارسطو

يعزى الى ارسطو تقسيم العاوم الى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من الشراح معتمدين على اشارات وردت في و الطوبيقا » وفي و الاخلاق الى نيقوماخوس ، انما يقسمونها الى ثلاثة اقسام رئيسية هي : العاوم النظرية والعاوم الفنية او الشعرية . اما نحن فسنختار هنا النقسيم الاخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

اولاً ، العلوم النظرية ، وهي العلوم التي انما تكون غايتها طلب المعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

ا - من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو مــا لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة ، وذلك كالمحرك الاولى. وهذا هو علم ما بعد الطبيمة او العلم الاعلى او العلم الإلهي او الفلسفة الاولى.

ب - ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي - دون النطقي - الى المادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلا ، وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له ايضاً العلم الاوسط ، وقد اشتهر من فروعه منسذ القدم ولا سيا منذ العصر الاسكندراني : الحساب والهندسة والفلك والموسقي ،

جـ - ومن حيث هو متحرك ومحسوس، وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده الى المادة، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه: المنطقي والخارجي الى المادة، كالجسم مثلاً. وهذا هو العلم الطبيعي او العلم الادنى او العلم الاسفل. وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس. وقد يلحق بـ، علم الطب ايضاً.

اما علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به مجسب الموروث عن الفلسفة الارسطوطاليسية ، وكانت له نشأة اخرى مختلفة .

ثانياً ، العلوم العملية ، وغايتها تدبير افعال الانسان بما هو انسان . وهي تشمل اولاً ما يكون موضوعه افعال الانسان الفرد ثم ما يكون موضوعه افعال الانسان في المنزل وأخيراً ما يكون موضوعه افعال الانسان في الجاعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة اقسام :

ا ـ الاخلاق وموضوعها افعال الانسان كفرد.

ب - تدبير المنزل وموضوعه افعال الانسان في الاسرة.

جـ – السياسة وموضوعها افعال الانسان في داخل الجماعة .

ثالثاً - العلوم الشعرية ، وغايتها تدبير اقوال الانسان وهي تتناول هذه الاقوال من حيث قوة تأثيرها في الخيال او من حيث اقناع المقل بها . وتبماً لذلك تنقسم العلوم الشعرية ثلاثة اقسام :

ا - الشعر، وموضوعه اقوال الانسان المنظومة.

ب - الخطابة ، وموضوعها الهوال الانسان التي تثير الخيال .

جـ الجدل؛ وموضوعه اقوال الانسان مرتبة مجيث تحقق اقتناعه. والجدل هو بداية المنطق عند ارسطو.

وأشرف هذه العاوم جيعاً انما هي العاوم النظرية لأنها كال العقل ، والعقل أحمى قدى الانسان . وأشرف العاوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التفيّر . وهذا هو سبب تسميته بالعلم الاعلى . والفلسفة عند ارسطو تتناول هذه العاوم الثلاث جميعاً وتدخلها في إطارها .

وغن في كلامنا على فلسفة ارسطو لن نعرض لجيع هذه العلوم ، بل سنجازى، ببعضها فقط. وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المقد الى البسيط ، بينا الأسلم ان نتبع طريقاً اكثر تعقيداً . تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط الى المقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر الى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل الى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً لا وهسو نظرية المرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب النسالي : (١) نظرية المرفة (٧) المنطق (٣) الطبيعة (٤) النفس (٥) ما بعد الطبيعة (١) الأخلاق (٧) السياسة .

ه - نظرية المرفة

يفرق ارسطو في نظرية المعرفة - كأستاذه افلاطون قبل - بين الظن واليقين . فالمعرفة التي يجيء بها الحس انما هي «ظن» فخسب ، وأسا المعرفة التي تصل الى مرتبة اليقين .

ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند ارسطو؟ انه يتحقق اذا كانت المعرفة التي نصل اليها تازم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي ايضاً قد وصلت الى مرتبة اليقين . وهي لا تصل الى همذه المرتبة إلا اذا كانت بدورها تازم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بناء المعرفة الى ما يطلق عليه اسم د المبادىء الاولى ، وهي مباذىء واضحة بيئة بذاتها "تعرف بالحدس او الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الاولى حدسية ، وما لم يكن ينتج عنها يازم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المرفة وأصلها عند ارسطو اتما هو الإحساس المباشر

بشيء حاضر في الحال يوسف بأنه جزئي ، اي ان المرفة عنده تبدأ دامًا من التجربة الحسية المباشرة. فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة.

ويجدر بالذكر ان ارسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل انه لينكر حتى الافكار الفطرية التي سيقول بها ديكارت فيا بعد . وبذلك كان ارسطو مؤسساً للمنهب المعروف باسم و المذهب الحسي ، ، ومع ذلك فهو مضطر الى القول بنوع من المبادىء الفترورية ، أو المبادىء الاولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة الى غير نهاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد نما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها ، ويظهر هذا الإستعداد فيه في صورة البديهيات الاولى .

واذا كان الحس عند ارسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل اذن ؟ ان ارسطو رغم انه زعم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً اكثر بما يتبادر الى الأذهان . كما ان افلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليها لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للعرفة ، لكنه اتما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخيل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن المقوف منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

٣ - المنطق

مر" معنا ان ارسطو كان في مؤلفاته الاولى يستخدم طريقة الحوار ، كا كان يفعل سقراط وأفلاطون بسل وكما كان متبعاً منذ عهد الايليين . هذه هي طريقة الحوار او الجدل المبني على اساس "مسلم من الخصم . لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي الى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنما هي تؤسس على آراء

الناس المشهورة وأقوالهم الذاتعة ومأثوراتهم المتوارثـــة التي لا تصل الى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة – على ما بها من نقص – يكن تقويمها وايجـاد القواعد العلمية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول الى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند ارسطو .

كثيراً ما يقال ان ارسطو هو اول من اهتدى الى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب اجزاءه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على اطلاقه ، لأن الاكتشافات الحديثة قد اثبتت ان شعوب الشرق ، ولا سيا الصينيين والهنود ، قدد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا اليه ارسطو بزمن بعيد . فإذا اضفنا الى هذا ان سقراط هو اول من اكتشف – من بين اليونان – الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وان افلاطون قد عني الى جانب ذلك بالبحث في الاستقراء والقسمة المنطقية ، تبين لنا من كل ذلك ان ارسطو إنا هو منظم المنطق ومكله ، ولا يصح عده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجورة والتحررة .

وسواء كان ارسطو واضع المنطق او جامعه فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الانساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الاولية والثانوية التي تكتسب بمراعاة الاصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا اجاز في البرهان ــ الدليل القاطع في مصطلح المناطقة بـ استعال المحسوسات والمعقولات معاً .

هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده

وقد انطلق ارسطو في معالجته لهذا العلم كا قلنا من الجدل الذي كان شائماً بين اليونان القدماء ولا سيا بين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون اساساً للبحث الفلسفي . فمن خلل مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها وضع كتاب المعروف باسم والطوبيقا » (Topiques) او المواضع الجدلية ، وفيه يلاحظ بمنتهى سداد الرأي ان هذا الجدل لا يؤدي الى نتيجة مرضية ولا يفضي الى اليقين . وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائمة كا تقدم ممنا ، لا سقائق يقينية ثابتة : وفيا هو يبحث هذا المرضوع سوفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الاولى التي اورثه اياها سقراط وأفلاطون وتراث عقلي قديم انتقل اليه من الهنود والصينيين سقراط وأفلاطون وتراث عقلي قديم انتقل اليه من الهنود والصينيين ساقدحت له اصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .

•

قلنا ان المنطق هو علم القواعد التي تجنب الانسان الخطأ في التفكير وترشده الى الصواب. فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد.

وأفعال العقل ثلاثة :

أ -- التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .
 ب -- التصور المركب او الحكم ، وهو مبحث القضايا .

ب ـــ النصور المرتب أو أحمم وهو مبعث . ج ــ النصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ - فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود او هي الأجناس القصوى الوجود : وقد جملها ارسطو عشراً وهي :

الجوهر (مثل انسان) والكم (مثل خمسة كتب) والكيف (مثل أبيض) والإضافة (مثل نصف) والمكان (مثل البيت) والزمان (مثل أمس) والوضع (مثل جالس) والملك (ذي مال) والفعل (مثل قطع) والانفعال (مثل انقطع) .

هذه هي المقولات بجسب ترتيب ارسطو لها. فهي كا نرى كل ما يكن ان يقال عن الموجود او الجوهر ؟ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الاخرى ، والمقولات امور مضافة اليه او مسندة او مقولة ، اي انها محمولات ، وبتعبير أدق المقولة هي معنى كلي يكن ان يدخل محمولاً في قضية ..

ب - وأما القضية فهي العبارة إو الجلة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق او كاذب ، وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينها تسمى الرابطة ، وقد تطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا « سقراط هان » ، وقد تعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا « سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفة ما او فعلاً ما الى موصوف او فاعل معين ، وتلك هي القضية الحلية . اما ألواع القضايا الاخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد ارسطو يذكر عنها شيئاً ، وكل ما أورده في ذلك إلا هي اشارات غامضة لا غناء فيها . وإذن فالموضوع الاصلي في بحثه هو القضايا الحلية . وقد بحث فيها من جهة الكرف (١) ومن جهة الكيف (١) فانتهى الى وجود اربعة ألواع من القضايا :

١ -- اي من حيث عدد الافراد الذين تنطبق عليهم .

٢ – اي من حيث السلب والإيحاب .

الكلية (١) الموجبة مثل كل س هو ص . الكلية السالبة مثل لا س ص . الجزئية (٢) الموجبة مثل بعض س ص . الجزئية السالية مثل بعض س ليست ص .

وقد زمز الاوروبيون لهذه القضايا بالحروف (a, e, i, o) وهي عناصر الاستدلال .

ج - وأما الإستدلال فهو الإنتقال من الأشياء المعلومة المسلم بصحتها الى أشياء اخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والإستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق أرسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس او البرهان .

قأما القياس فهو ول مؤلف من قضيتين (٣٠ اذا ساسا بها لزم عنها لذاتها قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل انسان فان (مقدمة كبرى). سقراط انسان (مقدمة صغرى). سقراط فات (نتيجة).

وينبغي أن نلاحظ هنا أن القياس الارسططاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل اليها متضمنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلا و سقواط فان ، هو نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى كل انسان فان ، فالقياس الارسططاليسي أذن لا يأتي يجديد ، وهذا أم نقد

١ -- الكلي هو مــا يدل على كثرة كقولنا : مدينة . والـكليات خمس : الجلس ، والنوع ،
 والفصل ، والحامة ، والعرض العام .

٧ - الجزئي هو ما يطلق على شيء واحد معين كقولنا : طرابلس .

٣ - تسميان مقدمتين احداهما كبرى والثانية صفرى .

وجه لمنطق ارسطو . فهو منطق صوري انما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادى، ضرورية وأوليات عقلية ، او هو قياس مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعللة لزومها . ومعنى قولنا «صادقة أولية يقينية » انها تنكشف للذهن انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الفلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل 'تعرف بالحدس المقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان ان القياس بحراد آلة لإقامة البرهان وليس برهانا بالفعل .

والأوليات اليقينية او المبادى، الضرورية البينة بذاتها هي كقولنا ان الشيئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيا بينها. ومنها ايضاً المادم المتمارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في اي تفكير سلم كمبدأ الذاتية او الهوية (أهيأ) ومبدأ عدم التناقض (أليست لاأ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما ان تكون أو لاأ) فهي لا تستنبط من نتائج اخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في المقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير ممتسقاً مع ذاته. ومن هذه المقدمات اليقينية ايضاً لكي يكون التفكير ممتسقاً مع ذاته. ومن هذه المقدمات اليقينية ايضاً لكل علم من العاوم مبادئه وأولياته الخاصة به ولا يمكن قيام العلم إلا لكل علم من العاوم مبادئه وأولياته الخاصة به ولا يمكن قيام العلم إلا

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف انواعها يمكن للمرء ان يسير بطريق البرهان او القياس البرهاني فيصل الى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الإستدلال الصحيح .

هــذا النوع من الإستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأن صادر عن مبادىء كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دامًا.

فغي اكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات طنية وآراء محتملة ، ويطلق ارسطو على هذا النوع من الإستدلال اسم الجدل او الديالكتيك .

وهناك اخيراً نوع من الإستدلال المبني على مقدمات كاذبة او اغاليط تحدث من سوء استمال اللغة او التلاعب بالألفاظ او التمويه في الأقيسة. وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له ايضاً السفسطة او المغالطة.

٧ - الطبيعة

يختلف ارسطو عن افلاطون في انه - كما قلنا مراراً - فيلسوف واقعي ، اي ان الوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود المعقلي مشتق من الوجود المادي . بينا يذهب افلاطون الى ان الوجود المعقلي او عالم المثل مقدم على الوجود المادي والى ان الوجود المادي مشتق من عالم المثل . فها اذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هــذا ولا يمكننا ان نتناول هنا جميع اجزاء الفلسفة الطبيعية عند ارسطو فحسبنا منها المباحث الخس الرئيسية التالية:

- (أ) مبعث الحركة (ب) مبعث العلة (ج.) مبعث المكان (د) مبعث الرائ (ه.) مبعث الكون .
- (أ) الحركة ... فالوجود الحقيقي عند ارسطو إنما هو الوجود الطبيعي ، الوجود المادي المنحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط هذا الوجود . اما المذاهب التي تلفي الحركة كالمذهب الايلي مثلا فكلها في رأي ارسطو مذاهب ضد الطبيعة . اذ لا وجود للطبيعيات ولا لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم ممتنعاً . فالذين يقولون بالثبات الدائم إنما هم في الحقيقة يجعلون العلم ممتنعاً ، لذلك فهم يهرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم ، فضلاً عن انها أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل الى نكرانه او المكابرة فيه ، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . واذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء الى ما هو أقل وضوحاً منها ، اى لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما "هو غامض ا

هذا وتقع الحركة عند ارسطو في اربع مقولات : مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير او حركة (١١) الكون والفساد. ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان. وهي من حيث المكيف حركة الاستحالة. اما من حيث المكان فهي حركة النشقة. والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، ففيها يحل موجود عمل آخر ، اي ان الحركة فيها إنما تتم بين نقيضين. وأما حركة الاستحالة فلا تتعلق بالصفات الداتية بل بالصفات العرضية : ففيها يحل عرض عل عرب من المحركة فليست الحركة هنا بين نقيضين ، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها الى حد التناقض .

هذا وتفارض الحركة عدة أشياء . فهي تفارض اولاً موضوعاً وطرفين وعسلة . إذ لا بد الحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها افلاطون في دالسوفسطائي ، بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها ، لأنه لا موضوع لها تحل فيه .

وأما الطرفان فهما الاتجاه (من) والاتجاه (الى) . فالحركة تتجه من

١ – ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحوكة فهو في بعض الاحيان كان يفوق بينها ، ولكنه كان في اكثر الاحيان يميل الى الخلط بينها .

حال القابلية او التهيؤ الى حال التحقق او الوقوع ، وباصطلاح ارسطو ، من حال القوة الى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند ارسطو إنما هي استكمال لما هو بالقوة او تحقيق له . وهـــذا هو تعريفها العام عنده . إذ يقول :

د ان الاستكال (او التحقيق) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة
 هو الحركة :

و فاستكال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

د واستكال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان.

« واستكال القابل للانتقال هو النقلة » (١) .

(ب) العلة . – وكذلك لا بد للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا كانت علمة ومعاولاً في كانت علمة ذاته ، وإلا كان علمة ومعاولاً في آن واحد ، وهو 'خلف.

والعلل اربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائبة .

فالعلة المادية هي المادة او الهيولى او ما منه الشيء ، كحجر الرّخام هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية او الصورة هي ماهية الشيء وشكله ومجموع الحصائص التي يتم بها كاله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة او الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفنان الذي صنم التمثال .

والعلة الغاتية أو الغاية هي ما من أجله الشيء، وهي هذا الغاية التي قصد البها الغنان حين صنع التمثال (٢٠).

[.] Physique, III, 201 a 10 - 1

⁻ Phys. II, 194 b 21 - Y

وقد رأى ارسطو ان هذه العلل الاربع يمكن اختصارها وردبعضها الى بعض . فوجد أن العلل الثلاث التي 'تذكر إلى جانب العملة الماهية (الصورية والغائبية والفاعلة) يمكن ردها الى علة واحدة هي العلة الصورية . فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة. فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث انها الصورة النهائية التي يتطلع اليها الفاعل عندما يشرع في عمله كما ان صورة الشيء مبلية دامًا على الغاية منه ، متضمَّنة في ماهيته . فأصل التفرقة بينها إنسا هي وجهة النظر قحسب . وكذلك العلة الفاعلة مكن إرجاعها الى العلة الصورية ، وذلك لأن الغاعل إنما مجمَّق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيسه . فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته الى شفاء المريض . فصورة الصعة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن المحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة الصورية ، متضمَّنة في ماهيتها او قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينهما في وجهة النظر وحدمًا . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائبية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها الى بعض حتى تنحل في الشيء الى علته الصورية. وأما العلة المادية او المادة فلا تنحل الى غيرها . ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية الى علتين اثنتين فقط عما الملة المادية والعلة الصورية ، ويتعبير ارجز: المادة والصورة .

⁽ج) المكان ... وإذا كانت الحركة تستازم ما يتحرك أي المادة ، وقد تحدثنا عنها ، فإنها تستازم ايضاً ما فيه يتحرك ، أي المكان . وقد عرض له ارسطو في الفصل الرابع من كتاب «الطبيعة».

ووجود المكان امر بديهي تدلّ عليه حركة النُّثقة والإستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة: فوق، تحت الخ.

والمكان مفارق الجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه . فهو بالوعاء اشبه . وتعريفه ان يقال : « الله

الحدة اللامتحرك المباشر للحاوي ، او كما يقول الفلاسفة المسلمون متابعين ارسطو : « انسه السطح الحاوي من الجرم الحاوي الماس للسطح الظاهر للجسم المحوى » .

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل الى المكان العمام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السباء ، والسباء تحوي الكون بأسره دون ان يحويها شيء . وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بعد ان يقف عند حد اقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون وشيعته بمن ينفون وجود المكان الاستحاله ان تتسلسل الأمكنة الى غير نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ويكون هو بدوره بحويا بالنسبة الى حاويا آخر اكبر منه . وبهذا المعنى فان السباء الأولى مكان اقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة اخرى اكثر ايجازاً ، يفرق ارسطو بين نوعين من المكان : مكان خاص ومكان عام . وما ينطبق على الآخر . فالمكان الخاص او المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالفرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع . اما المكان العام او المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي ، كالساء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء ، فهي حاوية لا عوية .

فاذا لم يكن خارج الساء مكان اوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء . فلا مكان يدون جسم متمكن اما المكان الخالي من الجسم فهو من اغاليط الوهم . فلا مكان الكون لأن كل مكان حقيقي قمن الكون هو . ولا موجود غير الكون . فيازم عن هذا ان الموجود هو الملاء ، وان الملاء محدود ، فالكون اذن متناه .

(د) الزمان . .. وكما تستازم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستازم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياء شيئساً واحداً . فأرسطو - كأفلاطون - قد ربط الزمان بالحركة ، إلا أن الفارق بينها ان افلاطون يعد الزمان هو الحركة في ذاتها ، اما ارسطو فيعد الزمان مقدار الحركة . فطبيعة الزمان عجيبة غريبة ؛ لأن وجوده غامض بل هو اقرب الى اللاوجود . فالمعلوم ان الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل؛ وهو لا يخرج عن ان يكون احد هذه العناصر الثلاث، فاذا كان الزمان موجوداً حقاً فأين عسى ان تكون عناصره ؟ ان الماضي قد فات ؛ والحاضر يتقضَّى ولا يكاد يستقر في مقامه . والمستقبل لم يوْجد بعد . فهل نفهم من هذا أن الزمان غير موجود ؟ كلا . فهو امر يقضى به الحس الظاهر الذي لا بجال الى الشك فيه ، كا يتطلبه قانون إلحركة . حتى ان هناك من يذهب – كما رأينا – الى التوحيد بينه وبين الحركة ، وما هو من الحركة في شيء. فالحركة انواع كثيرة ، فمنها حركة النُّقلة وحركة الاستحالة .. كا مر" ممتا ، إلا انه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميمًا . ثم ان الحركات منها السريع ومنها البطيء ، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة . فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو ، فكيف يكون الزمان حركة ؟ نعم انه مزتبط بالحركة لازم عنها ، ولكنه ليس مو الحركة . انه يعبر عن تتسالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها ، غير انه على كل حال ليس هو إياها . ومن هنا فقد عرف ارسطو الزمآن بأنه و مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، . فالزمان اذن ليس عين الحركة ، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة ، ما يقبل العد منها .

ويتخذ ارسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها . فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « بالآن » إذ هو يرتد الى « الآن » . فالآن هو 'لب الزمان . انه أشبه مجد يحد الزمان ، لأنه نهاية زمن مضى

وأنقضى وبدأية زمن آت . فقبله زُمأن وبعده زمأن . وكذلك لكل زمأن قبل او بعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده – إذ من المستحيل عنسد ارسطو وجود آن ذي صغة خاصة يصح ان يكون بداية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الرقت نهاية لزمن آخر او يكور على المكس نهاية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر – لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية له ولا نهاية ، وكذلك بغير زمان ولا زمان يغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي ارسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتها ، وبالتالي بقدم العالم وأبديته .

(ه) الكون . – والكون كروي لأن الكرة افضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يكن للمجموع فيه ان يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية ابدية تدور في خط منحن مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج الى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا يتخر ، ولا بدء ولا انتها ، بنها الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتمود الى ذاتها ، بينها الحركات الأخرى - كالمستقيمة مثلاً - تذهب من ذاتها لتمود الى غيرها ،

والكون في رأي ارسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض (sphères concentriques) يحر ك الأعلى منها الأدنى ولا يفصل بينها اي فراغ . والفلك اشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان احدهما بقطب الفلك الذي فوقه والآخر بقطب الفلك الذي تحتد ، بحيث ان كل فلك يتحرك بما فوقه ويحر ك ما تحتد ، الى ان ينتهي الامر الى آخر الأفلاك وأقربها الى الارض وهسو فلك القمر .

وهكذا عندما يحرُّك المحرِّك الاول الفلك الحارجي يحرُّك بالتالي جميع الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله باقي الأفلاك . وهي كرة ثابتة تقع في اسفل العالم الأمها من تراب والتراب ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح المقير عند الحسوف اكما أن المعليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا حول نفسها ولا حول غيرها أن الحجر تقذف به الى اعلى فيعود الى نفس المكان الذي قذف منه افلو كانت تدور حول نفسها لتأثر الحجر بجركتها ولسقط في مكان آخر اكم انها لو كانت تدور حول غيرها لانتقلت من ولسقط في مكان آخر في الكون ولشاهدة اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من لية الى اخرى .

ويلي الارض قلك القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشادي فزحل. يضاف اليها فلك الثوابت. أما آخر الأقلاك او اقصاها فهي السباء الاولى ويسميها العرب بالفلك الحيط. وهو غلاف العالم ويتحرك عن الحرد الاول ويحرك ما بعده. وأخيراً الحرد الاول او الحراك الذي لا يتحرك او الله: ويقع على تخوم العالم. لكن ارسطو يستدرك في كتاب (السباء) فيقول انه لما لم يكن خارج العالم خلاء او زمان او حركة امتنع ان يوجد هذا المحرد في مكان ما او زمان ، او كايقول الاسلاميون انه موجود لا في زمان و لا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان او مكان.

ويقسم ارسطو العالم الى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر . فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم مــا تحت فلك القمر ، وكلا العالمين متايز عن الآخر غاية التايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر - ويسمى العالم الأعلى - فيتألف من الاجرام الساوية على اختلاف انواعها ، وتختلف مادتها عـن مادة الاجسام الفاسدة

المتنبرة في عالمنا الارضي. وهدنه المادة كا يذكر في دكتاب السهاء به في الاثري المنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل الفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات المكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، اعني المركة الدائرية ، بينها العناصر الأربعة او مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل او من اسفل الى اعلى مجسب ناموس الخنة والثقل.

ويصف ارسطو الأجرام السارية بأنها حية ، بل بأنها اكثر حياة من الانسان نفسه . ولهما عركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) او (٥٥) يسميها ارسطو عقول الكواكب . وهي مفازقة أزلية أبدية تحرك همذه الإفلاك جيماً وتستمد حركتها من الحرك الاول الذي لا يتحرك وهو الله وتم حركة الساء الاولى او الفلك المحيط بنوع من المشق المتجه الى الله ، أي يجركة غائية بحتة . أما حركات الأفلاك الاخرى ، وهي حركات اكثر تمقيداً فتم بغمل عركات اخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها انما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقسد رجع ارسطو في تنسيره لهذه الحركات الى نظرية يودوكس (Eudoxe) الذي جعل عدد الأفلاك (٣٦) وتلميذه كليبوس (Eudoxe) الذي رفع عددها الى (٣٣) فنقدهما ارسطو وجعل عدد الأفلاك (٤٧) او (ه.ه.) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ؛ عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الارضي ؛ عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من اربعة عناصر وكيفيات متضادة ، ينتج عنها أفعال متضادة . فهو عالم تاقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤثر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه احياناً

الى عكس الطريق السليم . ومن هنا ما نرى قيه من شُواذُ ومسوخ وأُمراهى ونقائص ، خلافاً لمالم ما فوق فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة الممكنات ، ولذلك لا تجد فيه إلا النظام والتام والحير والحق والجال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الاربعسة (الماء والمفارء والنار والتراب) وهي تنجم عن الهيولى (المادة) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الاربع (الرطب والبارد والحار والجاف) . فهذه الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كا يذكر ارسطو في كتابه (الكون والفساد) (١) ؛ قالحار والبارد كيفيتان فاعلتان ، امسا الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان ، ومن هنا كان كل عنصر من المناصر الاربعة الاولية مشتملا على جانب فاعل وجانب منفعل . ولما كانت الهيولي هي المامل المشترك بين هدة العناصر جيعاً صع أن تتعاقب عليها الاضداد بتأثير الكيفية المنفعة وأمكن للمناصر ان تتحول بعضها الى بعض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه المناصر طبقات غير مستقرة لما ينتابها من تغير واستحالة . فلكل واحد منها فلكه الخاص . لكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية الى هـــذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه الى أعلى والتراب الى أسفل ، ومنه تتكوّن كتلة الارض ، وبينها الماء والهواء . وهــذه تتلامس وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير ان هـــذه المناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك حين تتجه بتأثير عرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه التراب الى أعلى . وتتم الحركة الطبيعية في الفالب اذا لم يعقها عائق ،

[.] De la Génér. et de la Corrup. II 2 - 8 — v

لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة لمحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة - اي التي لا يمكن ان تتحول الى شيء آخر ابسط منها ولكن قد يتحول بعضها الى بعض - تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت اجساماً جامدة او كائنات حية . والفرق بينها ان الكائنات الحية تتميز عن الجوامد بعلة فاعلة يتم بها التغذي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

٨ - النفس

ان علم النقس تابع العلم الطبيعي بحسب ارسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي « فجميع الافعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية . ومن اجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

ان مذهب ارسطو في النفس مذهب ثنائي. فهو - كأستاذه افلاطون ومن قبله سقراط - يقول بوجود بدن ونفس. فلم يكن واقعياً صرفاً كا كان الاقدمون بمن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة الحدثين من المدرسة الالمانية مثلاً. وتتضح هذه الثنائية في تعريفه النفس من انها دكال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة به. فهناك اذن نفس وهناك بدن في آن واحد. وهي تفرقة تقوم على فكرته الحصبة التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهيولي والبسورة. فكما انه ثنائي في تصوره للأشاء من حيث ان كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس. فالبدن هو بمنزلة المادة او الهيولي ، والنفس هي بمزلة الصورة. وهذه الثنائية نراها تتجل في كل فلسفته ، فليس بدعاً ان

نراها في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في اقسام فلسفته الاخرى .

في هـذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل او الكمال بينا تكون الهيولى بمثابة القوة. فالنفس من البدن هي اذن بمثابة الفعل او الكمال من القوة التي تستكل به . غير ان الكمال (او الفعل) على درجتين :

كال اول ، وهمو حصول القوة او الاستمداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها احياناً كا في حالات النوم او الغيبوبة او عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كال أول .

وأما الكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحققها باستمرار .

وبهذا المعنى قان النفس كال اول ما دامت لا تمارس قوتها بالغمل على نحو دائم .

وقوله « جسم طبيعي » أيخرج الجسم اللمناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أيا كان تحل فيه نفس ، بل لا بد" لها ايضاً من جسم طبيعي «آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أما قوله « ذو حياة بالقوة » فعناه ان هذا الجسم المستكل لأداته تشريحياً يجب ان يكون ايضاً مستكلاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فسلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه افعالها ، بل يجب ان يكون ايضاً مكتملاً فسيولوجياً ، أي قادراً على ان يقوم بوظائفه على الوجه الاكمل .

هــذا هو حد النفس عند ارسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة .

فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي. والمكس صحيح ايضاً بمعنى ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (ذا النفس) من الكائن غير المتنفس.

ومعنى هذا ان العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث لا يمكن للنفس ال توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا توجد مفارقة للهيولى . وبهذا يخالف ارسطو استاذه افلاطون الذي يذهب الى ال النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن وسيظل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيفادره بعدها الى عالمه في الملاً الأعلى .

مراتب النفوس . والنفس ليست سخصوصة بالانسان وحده . فإنها لما كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب غتلفة باختلاف مراتب الحياة وبالتالي ثلاث مراتب من الخياة وبالتالي ثلاث مراتب من النفوس تصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالبسيط فالأقل بساطة والاكثر تعقيداً مجيث تشمل المراتب العليا المراتب الدنيا .

فهناك اولا النفس النباتية او الفاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل منها 'يسلم الى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين وسئنة معينة حتى يصل الى غايته الضرورية ويقوى على التاسك والقيام بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود والألوهية . فكل كائن حي يرغب في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي وإلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة او الحيوانية ، ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صوره الى الداخل. فهي تدرك الصور خالية من مادتها،

على حين ان النفس الفاذية تقبيل للمادة وإدخال لها في تكوين الجسم .
وهـذه النفس موجودة في جميع الواع الحيوانات وتتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً مجاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات وتشترك في جميع الإحساسات الاخرى الاكثر تعقيداً . ويلي اللمس الذرق فالشم فالسمع فالممسر . وكل حاسة منها تنفعل بعدوس معين لا تنفعل بسواه . فلكل منها اختصاص في النقل الى الداخل لا يشاركها فيه اي حس آخر . فالباصرة مثلاً تنقل الاشكال والالوان إذ لا تنفعل بغيرها ، والذائفة تنقل الطعوم . ولا تتمدى كل حاسة اختصاصها الى غيرها .

ولا يقتصر الامر على هذه الحواس الخس الضاهرة ، بل هناك حواس الحرى باطنة هي الحس المشترك والخيلة والذاكرة.

أ - الحس المشترك . - ويختلف عن الحواس الاخرى في انه يدرك الصفات المشتركة بين الحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس : مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز الحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الابيض من الاسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس ان ندرك اننا ندرك ، إن انه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحس" . فلو اقتصر الامر على الحواس الخس لرأينا وسمعنا دون ان نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى ان الحس المشترك ليس مجرد انفعال ، وإنما هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك اول خطوة في طريق النفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب - ويلي الحسّ المشترك المخيلة : وهي في مرحلة وسطى بين محض الحسّ ومحض الفكر . ذلك ان الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار نظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عنما الحاجة اليها . وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار ، اذ لا

توجد الخيلة في جميع الحيوانات ؛ بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الاحلام : فمنها تنبعث صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المعقولات .

ج - وأخيراً الله اكوة . - وهي لا تختلف عن الخيلة إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ، إذ علها محصور في بعث الصور إرادياً وإعسادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كا يجدث في الاحلام .

تحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية او النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق او المقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بسين الحسوسات التي لا تنفير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان الحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير اليها وتصفها بصفة : هسندا إنسان ابيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما المعتل فيدرك الكلي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان او ذاك ، وإنما هو يتعلق باهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي: فهو من حيث يدرك الماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها او شرفينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والمقل النظري يقسال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك المقل الهيولاني والمقل بالملكة والمقل الفعال . والتعبيران الاول والأخير ليسا لأرسطو وانما هما لشر"احه اليونان من بعده ، وقد وضعوهما بناء على ألفاظ ارسطو وروح مذهبه المام .

أ - فالعقل الهيولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجر"د استعداد للتعقل.
 انه يشبه صحيفة بيضاء (Tabula Rasa) خالية من الكتابة ولكنها قابلة

لأن يكتب عليها كل شيء. وكذلك المقل الهيولاني (او المقل المنفعل) فهو قابل لأن تحصل فيه المقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائمًا وهو مبدأ كال او تحقيق فيه يسمى عقلا فعالاً ، كالنور يجعل الالوان التي كانت في الظلام بالقوة (أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن ترى بفعل فاعل) اقول يجعلها بالفعل بعد ان كانت بالقوة .

ب- ويلي المقل الهيولاني المقل بالملكة ، وهو عبارة عن المقل الهيولاني وقد حصلت فيه الممقولات فأصبح بالفعل بمنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجة لاكتساب المعارف . او قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار ممارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة المامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث انه قدرة على الإدراك قد توقرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث انه قرس بالمعقولات وأصبح التمقل له ملكة ، هو بالفعل .

ج - وأخيراً العقل الفعال ، وهو العاة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكال او . التحقيق للعقل الهيولاني ، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات - وهي مرجودة فيها بالقوة - ويطبع بها العقل الهيولاني فيخرجه الى الفعل ، وإلا لظل عقلا هيولانيا بالقوة ولما تحقق له الكال . فالمقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يحيل المرئيات التي هي بالقوة الى مرئيات بالفعل . فاو كانت تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن فوزاً بالفعل دائماً ، لما استطاعت ان تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة الى مرئيات بالفعل . هذا هو حال الشمس في الحسوسات . وكذلك حال المعلل الفعال في المعقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الاضطراب في امر العقل الفعال ، بل انه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب والنفس ، بسأن العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الانسانية ،

يصف العقل الفعال بصفات تمزه عن العقل الهيولاني ، بل وعن قوى النفس جميعًا ، وعن كل الاشياء المادية المحسوسة ، أذ يقول أنه مفارق ، أي غير متزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وانه هو وحده لا يفني بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهيولاني انه فاسد . ولكن هسذا المقل هل هو الله حقيقة كما سيقول الاسكندر الافروديسي احد شراح ارسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد؟ أم هو والمقل الهيولاني كلاهما موجود في النفس الانسانية كا سيقول تأمسطيوس (Thémistuis) احد الشر"اح اليونان ايضا في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية او الجواهر المفارقة التي تحرّك الانجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب؟ ثم ما اصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص ارسطو ما يساعد على ان نجيب عن هذه الاسئلة او ان نقطع فيها برأي. فالقضية اذن غامضة ، والغموض يستتبع الغموض. فأرسطو بقوله بالعقل الفعال يناقض نفسه ، لأنه يقول تارة ان القوى الحسية والعقل الهيولاني تضمحل وتتلاشى ولا يبقى إلا العقل الفعال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، « حاصل على وجود ذاتي وغير فاسه » وأنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يجعله متفقاً مع استاذه افلاطون ، مم انسه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة يجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني ان الجزء الناطق من النفس باق وحده بعد انحلال البدن ، اما قوى النفس الآخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فإلى فناء وانحلال ، كأنما الخاود للنوع لا للفرد ، بمسا سينسب الى ان رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجر بعضها بمضاً!

هذه هي مراتب النفس عند ارسطو وهذه هي قواها الختلفة . فهو لا يفرق بين انواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنحا هو يفرق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكليتها

عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم الى اجزاء يختص كل منها بنشاط معيَّن ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها الى اجزاء ، وإلا فماذا عسى ان تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس لا الجسم هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك ان بعض انواع النبــات والحيوان اذا قطمت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً مجميم خصائص النفس التي في الجزء الآخر. وعلى كل حال ، فإن ارسطو حين يذكر كلمة « اجزاء النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنحا هي نفس واحدة لها وظائف غتلفة . وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضية وعاقلة . وأما ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما مو أدنى لا العكس ، بعني ان النفس الانسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها . وأمسا النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دوري النفس الانسانية . قما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما مسا هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصاعد قوى النفس من النفس النباتية الى النفس الحيوانية الى النفس الانسانية في نظام من الناسك والترابط جميل . وبذلك يكون ارسطو اقرب الى الروح العلمي من استاذه افلاطون.

٩ - ما وراء الطبيعة

تقع دراسة ارسطو لما يعسم الطبيعة في اربع عشرة مقالة 'عرفت مجروف الأبجدية اليونانية من حرف الألف الى حرف النون . ولذلك يسميها العرب « كتاب الحروف » وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود وفي مبادى، البرهان الاولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيا اذا كان يصح وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادى، ، كا تبحث في الاسباب او العلل وأقسامها وفي طبيعة الجوهر وأنواعه وفي المادة والصورة والقوة والفعل وفي علة الموجودات القصوى او المحرك الذي لا بتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هذا المرض لموضوعات كتاب « ما بعد الطبيعة ، اتصالها الوثيق بنظرية المرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بها تشابكاً يكاد يكون من المتعدر الفصل بينها فيه ، بل هي متشابكة. في ذهن ارسطو نفسه .وفي الوجود نفسه ايضاً . فالوجود لا يعرف هده القيود المنطقية والمعرفية زلا يعرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وإنما هي الاذهان تصل بين المنفصل وتفصل بين المتصل ، فنفر ق وتوحد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن أن يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سنعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في ابواب اخرى من فلسفة ارسطو ، على اننا سنركز هنسا بالطبيع على جوانب من الوجود لم نتناولها هناك أو لملنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم تعدُد له تلك الأهمية هنا .

فالرجود له جوانب لا 'تعكر" ولا 'تحصى ، كما ان لكل جانب وجوها من العرص تختلف باختلاف القرائن والسياق ، والذي يهمنا هنا إنما هو ان ندرس الوجود من حيث هو وجود ، فالرجود معنى عام قد يدل" على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقد يدل" على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدل" عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدل" عليها ايضا من حيث ان لها قواماً وكنها عما علة وجودها . فالاول هو علم الطبيعة ، والشافي هو علم المنطق ونظرية

المرقة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . قعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بيا هو موجود ، اي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، او قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الأولى . فبي اولى لأنها تبحث في مبادىء الوجود وعلله و تعنى خاصة بمعرقة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من «ميتا » عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من «ميتا » ومعناها «الطبيعة » ، اي المقالات الاربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصليف كنب ارسطو . و ه العلم الإلهي » . ولمل الفظة ، بل لقد استعمل اسم «الفلسفة الاولى » و «العلم الإلهي » . ولمل الول الميلاد) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصليفه لكتب ارسطو فوضع مقالات .الفلسفة الاولى الاربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاها من شراح ارسطو المعروفين .

وليس من المكن هذا بالطبع ان نتناول جميع مسائل هذا العلم عند ارسطو ، بل سنجتزى منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل: (أ) مبحث الجوهر، (ب) مبحث المائدة والصورة، (ج) مبحث الغائية ، (د) مبحث قدم العالم ، (ه) مبحث الالوهية .

(أ) الجوهر .— رأينا في المنطق ان الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فسان الجوهر هو اول الأشياء وأحق المقولات باسم الرجود ، إذ بانعدامه تتعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تتقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يعرفه

ارسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هـذا هو المفهوم المنطقي الجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يغني في معرفة الوجود . فيجب ان ينضم الى المفهوم المنطقي الجوهر المفهوم الوجودي ، أي تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإنه المفهوم الوجودي المجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على افراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالمناصر الأربعة والمعادن . . أي كل مسا في العالم الطبيعي من اشياء ، كا يقال ايضاً على الكواكب كالشمس والقمر وغيرها .

هـــذا هو المعنى الاول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط. وهناك معنى آخر له ايضاً وهو انه يطلق على الانواع والأجناس التي يدعوها ارسطو. بالجواهر الثواني لأنها جواهر بعنى فرعي اذا قيست بالموجود الفرد. إلا ان افلاطون في نظرية المشل يجعلها اولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالرجود، إذ المثل ادر الكليات عنده هي الوجود الحتى وكل ما عداها وهم وخيال. فالرجود العقلي عنده اولى من الوجود الحسي، وهو الموضوع الحقيقي الفلسفة ، خلافا لأرسطو الفيلسوف من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي الفلسفة ، خلافا لأرسطو الفيلسوف المينا حقيقياً وموضوعياً ، إلا انه ليس له أي وجود مستقل. فإنما الوجود الميني الحسوس، فالكلي عنده رغم كونه المجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان امعن في الوجود. فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمنى الأخير يكون النوع امعن في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه اقرب منه الى الفرد. بينها الجنس امعن في التجربة . فحدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق العيني والوجود في التجربة . فحدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق العيني والوجود

في الخارج ، فكلما اقترب الشيء من هــذا التّحقق كان امعن في الوجود وبالتالي اممن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا ان ارسطو ينفي ان يكون هناك جواهر مفارقة للحس وبريئة من المادة ؟كلافإن ارسطو رغم واقعيته يؤكد سوجود ثلاثة انواع من الجواهر ؛ اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك اولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية . وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الاجرام الساوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثر .

وهناك اخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس ولا تلحق بها الحركة على اي وجــه كان : وهي الله والمقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالمقل الفمال .

ب المادة والصورة . - رغم اختلاف ارسطو وأفلاطون في اكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الافلاطونية لمدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة (او الهيولى) والصورة . فالمعلوم ان افلاطون يقول بعالم المثل ، وهو عالم من الصورة المجردة عن المادة (او الهيولى) يعد ها افلاطون المصدر الاساسي لكل وجود مادي (او هيولاني) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقد أبقى ارسطو على المقدمات الافلاطونية لهذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبدأ المفارقة . فإن افلاطون يقول ان الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم يه غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم يه غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فإنما منها يستفيد وجوده . وأما ارسطو قانه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تاماً ويقول بتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه

لفصل احداهما عن الاخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الامر متملقاً بالألوهية : فالله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها اي شائبة من المادة . وفيا عدا الألوهية فكل شيء آخر لا تنفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات المادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، اما من حيث التحقق العيني في الوجود فان الطزفين يوجدان مما على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهيولى ، وبالتالي لا وجود للمثل. فان أم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تفسر لنا هذه المسألة. فاذا سلمنا أن هناك مثالا للانسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا أن هناك مثلا للأشياء فكيف نشأت الاشياء عن هذه المثل ؟

ثم ان المثل ثابتة . لذلك قد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون ابداً علة لحركتها . فإذا كانت الاشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الاشياء وكيف استطاعت ان تهتز اذا كانت مثلها ثابتة ؟

وأخيراً ان المثل هي بحسب افلاطون ماهيات الاشياء . لكن ماهية الشيء يجب ان تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل افلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الاشياء .

والخلاصة ان القول بالمثل او الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويعقدها ، ويضيف الى عالمنا الواقعي عالما خياليا فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل ارسطو بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراً ملازمة لحا. ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهيولى . فالهيولى لا توجد مفارقة إيضاً ، بال هما مثلا زمان اشد

الثلازم ، إلا في حال الالوهية كا تقدم ممنناً . وكلتاها ضرورية لوجود الاشاء . فلا المادة تستفني عن الصورة ، ولا الصورة تستفني عن المادة . الاشاء . فلا المادة) تصوره لشيء موجود ان افلاطون لم يستطع ان يتصور الهيولى (او المادة) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقد قال عنها انها عدم صرف بيغا يؤكد ارسطو وجودها على أساس مسا نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا اذا سلمنا بوجود موضوع تطرأ عليه التغيرات وتتماقب . فالتغير دليل على ان هناك و ما ، يتغير ، ما يقبل التغير او يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي تمين ، ولكنه يمكن ان يتحقق بأي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول انها تتحول بعضها الى بعض ، تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو وإنما هي تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو اسم و الهيولى ، ، وبه وحده يمكن تفسير حقيقة التغير . وأما مادة افلاطون فلا ثغني في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهيولى مجرد قسابلية واستعداد ، فهي قوة مهيئاة الفعل ولكنها ليست فعلا. انها سلب الفعل ، او قل انها لا تصبح او لا توجد بالفعل إلا عندما تحل فيها كيفية ما تعطيها صفاتها الذاتية وتكور ماهيتها ، وعندئذ تتجوهر ويدركها الحس. هسنده الكيفية التي تحل في الهيولى هي الصورة. فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن بهذه الصفات يتم كال الشيء ، فاذا ملبت عنه لم تبق فيه إلا هيولى فعصب. وتسمى الهيولى ايضاً باسم «القوة» ، ويسمى الوجود في حال الهيولى وجوداً بالقوة ، كا تسمى الصورة باسم «الفعل » ويسمى الوجود في حال الهيولى وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتعشق الصورة دامًا كي تحلّ بها كما ان الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن تماون بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الاشياء وتحققها في الخارج . لكن هانين الطرفين الضروريين لحصول الاشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عنه ارسطو انما هو وجود الصورة لا الهيولى ، بينا وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مر منا وجود بالقوة ، والميولى كما مر منا وجود بالقوة ، والميولى كما مر منا وجود بالقوة ، والميولى اي وجود ، وإلا لم تحدث الاشياء .

وبما ان الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتم به كاله ، فقد كانت الاساس في كل علية . ومن هنا التعبير الارسططاليسي « العلة الصورية » . وليس معنى هذا ان الهيولى تخلو من اي أثر العلية . كلا . فللهيولى علية ، ولكنها علية سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل بالصورة وتتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة او على الأقل هي شرط في ان يتوقف على وجوده تحقق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى المدم ، إذ لا يمكن للوجود ان يستحيل عدماً . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولوية الوجود .

والصورة كلية لأنها -- كما تقدم -- مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الاشياء وبها يتم كاله . كما انهـا هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات او الماهيات الثابتة الموجودة دائمًا على نحو واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو يُعنى بعرفة ماهيتهم ، اي بالانسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولية والثبات .

نماهية الانسان ليست اللحم والعظم و ... وإنما ماهيته انه حيوان ناطق . فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنمسا هي تتركب من علاقات منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

واذا كانت الصورة كلية فان الهيولى هي مبدأ التفرقة بين الاشياء ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الاصل في الهوية او الفردانية . فهي التي تقبل الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الافراد . وإذن فان اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعددها إنما يرجع الى الهيولى . وهكذا فما يفرق بين الاشياء بعضها وبعض - بما يدخل تحت صورة واحدة : انسان مثلاً - إنما هو وجود الهيولى فيها . يسخل تحت صورة واحدة بالنسبة الى النساس جيماً ، ولا وجه التعييز في الصورة بين الافراد المشاركين فيها . وإنما يأتي التشخص او الفردية عن طريق الهيولى كما قلنا . فالهيولى هي أساس التشخص . فعيث لا توجد هيولى لا يوجد تشخص ، وبالتالي لا يوجد غييز او تفرقة .

ولهذا لا يكف ارسطو عن القول بأن الاصل في الهوية (او الفردية) هو الهيولى ، وحيث لا تكون الاشياء واحدة . هذا مع الإشارة الى ان ارسطو لم يتعمق نمعنى الفردانية ، وإنما تركها متمو جة غامضة ، حتى انها جر"ت عليه كثيراً من الاشكالات وأوقعته في التناقض .

هـــذا وأولى الكيفيات او الصور التي تحل في الهيولى هي الطبائع الاربع: الحار والبارد والجاف والرطب. وعنها تنشأ المناصر الاربعة: الماء والهواء والنار والتراب. وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسب ختلفة تحدث سائر الاشاء.

وهنـاك تدرّج في الصور والهيولات هو الأساس فيا فرى من تدرّج في نظام الاشياء. فهنـاك الهيولى الاولى التي هي مادة العناصر. وهنـاك هيولى الاجسام الحيوانية الاكثر تعقيداً. وفيا بين هذين النوعين من الهيولى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلا بعـد هيولى العناصر هيولى المعادن ،ثم هيولى أجسام مركبة من هذه المعادن فهيولى الاجسام الحية. وهذه الاجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها. وهكذا دواليك.

ونجد هذا التدرج نفسه في سلم الصور . فهي ايضاً تنتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتنسلسل بحسب نصيبها من الهيولى او خارهما منها . فهناك اولا الصورة التي لا توجد إلا مع هيولى كصورة العناصر الاربعة . وهناك صورة الصور التي تقوم بذاتها دون حاجة الى الهيولى وهي الله ، وفيا بين هماتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع عصم .

ويهمنّا من هـذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة محضة لا يخالطها شيء من المادة أصلا. انها علة العلل او المبدأ الأول او الله. فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بداتها مفارقة "اي منفصلة" عن عن المادة ولواحق المادة ، وأما ما عداه فلا يخلو من المادة ، قل حظه منها او كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، ومسا كان منها في منزلة منعطة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة (أو الهيولى) ، إذ الصورة كامر ممنا فعل أو كال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقتي افاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية أو الدينامية في مذهب ارسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تتقطع . ويحكم هذه الدينامية فإن الصورة لا تنفك تجذب العالم الى اعلى ، كما ان المادة لا تنفك تجذبه الى أدنى. فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما ينتج الكون والفساد في الطبيعة . فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لما كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ اهدافها العليا وتحقيق غاياتها البعيدة .

(ج) الغائبة في الطبيعة . – ومذهب ارسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الهوجاء ، وإنما هي ممثلة بالمظاهر التي يدل نظامها على انهسا تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية او إنما يسعى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية ، وعن طريق فكرة الغائية هذه نجد ارسطو دائماً مجاول ان يفسر اوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والإبتسار .

فلقد كان يصف حركات الاجرام الساوية والاشياء بنفس العبارات التي يصف بها افعال المخاوقات الحية . فكما ان الكائن الحي يتجه الى غاية يسعى للوصول اليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سئل عن السبب الذي يصيب السهم من اجله صدر الجندي مثلا اجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو. وإذا سئل عن السبب في سقوط الاجسام الثقيلة على الارض اجاب بأنها إنما تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن سفرة يكن فيها. وكذلك النار تصعد الى أعلى لتنطلق الى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الافلاك كالنسر يأوي الى عشه في اعالي الجبال. فكل كائن سي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا ترك وشأنه اخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه : فكل شيء في الطبيعة - كالإنسان اله خصائصه وإرادت وغاياته . هذه هي نظرية الانسان الاكبر والإنسان الاصغر التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله .

وهكذا فالغائية عند ارسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد او الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن. ومعنى ذلك ان الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الانسان بل هي منبشة في الطبيعة بأسرها. لذلك استطاعت الطبيعة ان تربط بين الوسائل والغايات بحذتى عجيب وذكاء خارق يدع الانسان مبهوراً لعظم ما يشاهد.

"وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة ارسطو: لأنه اذا كانت الفائية الما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجهة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية الفايات ، أفلا يؤدي هذا الى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الاشياء ؟

د - قدم العالم . - وهذا الرجود قديم . فالهيولى موجودة بالقوة منذ الآزل . ومها كان البون شاسماً بين الرجود بالقوة والرجود بالفعل الذي تستمد هذه الهيولى من الفعل الحض او الله ، فهي على كل حال ليست عدماً عضاً وإلا استحال ان تكون مبدأ لرجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مها انحط قدره ، ومن هنا نظرية ارسطو في قدم العالم .

فقد استبعد ارسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط يطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا ارادة فيسه بوجه ، لا سيا وقد رأينا ان الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق الى الله .

ان العالم لا يحتاج الى موجد اوجده . فكل شيء فيه ازلي أبدي لا يفتقر الى خالق يخرجه الى حيز الوجود ، وإلا لم يتحرك . فالحركة كا مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيولى هي هذا الموضوع . فاو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الاشياء ، وإلا لزم ان توجد قبل ان توجد ، وهو تخلف . لذلك

استحال الحدوث المطلق ، اي حسدوث الهيول لا عن هيولى ، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (او الحركة) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى الى ان الحلق ليس حركة او تغيراً ، وإنحا هو فعل من نوع خاص لا يحتاج الى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال ان العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الابد، وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الاشياء قاتما هي صلة تجاور في الوجود، بعنى ان الاشياء موجودة كا ان الله موجود، وإن كان وجود الله غير وجود الاشياء . والمهم ان نعلم ان الله لم يخلق العمالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان اولى ان يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الازمان متساوية ونسبتها الى الله متساوية . فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان وإلا ان يكون لمجز فيه او لفقدان آلة او تجدد ارادة لم تكن وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فلل خلق اذن ولا ايجاد من العدم وإنما كل شيء قديم لا اول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كا ان الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة أن الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما أن المدم ممدوم وليس هنالك من يخرجه إلى الوجود . قالوضع الوجودي أو اللاوجودي للأشياء لا 'يس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتختفي لتحل محلها اخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

د - الألوهية , - لم تتباور فكرة الالرهية ولم تتحدد إلا مع ارسطو . اما قبل ارسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم انه يمثل قمة شاغة من قم التفكير الانساني العالمي ، ظل مضطربا غاية .

الاضطراب في تصوره للألوهية . ولعل مرد ذلك الى انه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيفة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيفة الجمع . تارة يوحد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينها . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، اي علته الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علته الفاعلة ويعد نفس العالم معلولة للعلة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه ان الله هو صانع العالم فيتكلم عن الصانع (démiurge) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يفهم منه ان الصانع شخصية اخرى خاضعة لله خضوعا تاما مقيدة في جميع أفعالها بالمسل تقلدها وتتخذها نماذج لها في تحقيق مصنوعاتها . نعم ان افلاطون لا ينكر الالوهية ، وإلا لما "متى بافلاطون الإلهي ، ولما كان اسم الله عوطا عنده بأبهى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم ان ينكر الالوهية او لا ينكرها ، إغسا المهم ان ينكر وهذا ما لم يصل اليه افلاطون بل كان مأثرة من مآثر ارسطو .

يستدل ارسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة اللتين تقدُّم ذكرهما:

فلقد رأينا ان الزمان لا بداية له ولا بهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن كل آن منه فله قبل وبعد ؛ فلا آن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الآثات سواء . فكلها تصورتا آنا تصورنا آنا قبله وآنا آخر بمسده . فالآثات إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل والى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فان الحركة التي تقيسه لا بد ان تكون هي ايضاً أزلية أبدية . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها انها علة ومعلول في آن واحد .

هذا الى ان العالم متغير ، وكل تغير فإنما يحدث لتحقيق الكمال والوصول

الى الأفضل. ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ، ولم يكن من المكن ان يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من المكن إذن ان يشتمل المعلول على علته بل لا بد ان تكون همذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل: علة اولى وعلل ثوان . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متجرك ، وهذا الحرك لا بد له من عرك . وهكذا دواليك . فإما ان يستمر التسلسل الى غير نهاية ، وإما ان يدور على ذاته ، وإما ان يتوقف على عمرك اول .

امــا الاستمرار الى غير نهاية فستحيل لمدم المثور على محرك اول ، وبعدم المثور عليه تبطل الحركة اصلا ، مع ان الحركة ثابتة بالبرهان . فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك مماً .

وأما الدور فهو مستحيل ايضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعاولاً في آن واحد .

فلا بد إذى من التوقف عند محرك اول يكون علة جميع الحركة ولا علة له. هذا هو المحرك الاول او علة العلل او الله.

والحراك الاول لا يتحرك . انه يمت بالحركة كل ما عداه وهو منزه عنها . فهو عرك المحركات دون ان يتحرك . إذ لو كان متحركاً لافتقر الى عرك ، ولافتقر المحرك الى عرك ، ويتسلسل . فلا يد ان ينقطع التسلسل ونقف عند محرك اول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال. فاو أمكن اتصاف المحرك الاول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة اخرى إما ان تكون أسوأ من الحالة الاولى التي كان عليها او خيراً منها او مماثلة لها، وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكال المطلق.

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، اي لا نهاية لها ، فيجب ان يكون الحراك الاول لا نهاية لقوت وإلا لم تكن الحركة لانهائية. فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لانهائية . كما ان ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لانهائية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه . وبما ان البداية والنهاية حدان الحركة ، وبما ان الحركة في الكون لا حدود لها ، بمنى انه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن الحرك الاول الحدث لهذه الحركة ذو قوة لانهائية وبالتالي فإنه هو ايضاً أزلي أبدي .

ثم انه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا 'يتصور لو لم يكن الحمرك واحداً . يضاف الى ذلك ان الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل اجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد ان تكون علتها واحدة ايضاً . فالحرك لهذه الحركة اذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو كان فيسه شئء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركب فمصيره الى الانحلال فضلاً عن ان وجوده متوقف على وجود اجزائه لا يبقى إلا ببقاء هده الاجزاء.

والحرك الاول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي انما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشويها هيولى او اي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيول

نقص وهو منزه عن النقص. ويترتب على ذلك انب قمل محض ، فلا يداخله شيء بمسا هو بالقوة ، وإلا لاحتاج الى فاعل آخر يخرجه من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض انه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على انه قمل محض وصورة محضة ، وإنما هو في قمة الصورية والفعلية وأعلى درجاتها .

وهو خير عض ، لأن الخير الحض هو ما لا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة الحضة ، ولذلك تصبو اليه جميع الكائنات . فهو اذن المسلة الفائية التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون ان تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعاً محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فانه لا امتداد في ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو اذن في مقابلة الوجود المادي وعلى نقيضه ، وبالتالي فهو عقل خالص ، اي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتمقل وفي يفكر ؟ انه لا يتمقل اي شيء كان ولا يفكر في اي موضوع اتفق ، فهذا لا يليق بالكامل المطلق ، انما يليق به ان يتأمل من هو في مرتبة ذاته كالا ورفعة . ولما كان الحرك الاول واحداً احداً لا نئه له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً ، فالنتيجة الحتمية لذلك انه انما يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها ، وإلا فأي شيء اول بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منز ه عن كدر المادة ، ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير ان ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتبج بها ، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها حولاً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدس مباشر به اسمى انواع السمادة ويجمله في غبطة دائمة لا يصل اليها

البشر إلا في حالات نادرة جداً. فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال التفرقة فيه بسين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي يُتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الانساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على الحرك الاول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، او قل هو فكر الفكر الفكر .

لكن اذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يمقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان ارسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه . فكا ان من الاشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق ان يعلم الله العالم وهو اقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الاعلى والذات المطلقة والفعل الخالص . فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وفسد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن اذا كان الله لا يعلم المالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصح تسميته بالحرك الاول وما وجه هذه التسمية ؟ يجيب ارسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العمالم على سبيل الشوق. ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة: فقد مر معنا ان الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها. فهي بذاتها امكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة. وهذا العشق المستمر الصورة من جانب الهيولى هو ما يسمى بالحركة. فالصورة هنا هي علة حركة الهيولى. وبشيء من هذا القبيل يفسر ارسطو

تحريك الله للمالم. فان الله لما كان خيراً عضاً وفعلاً عضاً ومعقولاً عضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق اليها الهيولى وتطلبها. وهذا الشوق هو مصدر حركتها. وبهذا المدنى فان الله هو المعشوق الاول الذي تصبو اليه جميع الكائنات وتطلبه ، كما يطلب المباشق المعشوق فتتحرك بفعل الشوق او الرغبة اليه ويدب فيها النشاط والحياة. فتأثير الله في الممالم إذن ليس اكثر من تأثير صورة يتمشقها مجثوها ، إذ هو لا يؤثر فيه إلا يجاذبيته وجماله ، اي من حيث هو علة غائية فقط ، لا عناية لها ولا تدبير ، ولا قصد فيها ولا روية .

•

يا لها من ألوهية عظيمة شريفة قصد بها ارسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص ولكنه أخطأ المرمى فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة التدبير فحا مبرر القول به إذن ؟ اذا كانت الاشياء إغا تفعل بذاتها وتنتظم بذاتها وتسير على أحسن مسا يكون السير بذاتها فحا حاجتها الى مبدأ يسيرها وعلة تنظم أفعالها ؟ اما القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة الى هسذا المبدأ وعشق له وشفف بحبه ، يدفعها بن طور الى طور ، دون ان يكون للإرادة ولا للملم الإلهيين اي تدبير او تأثير – ان قولاً كهذا لا يفسر شيئا ، لأنه أدنى الى الشعر منه الى الفلسفة .

لقد كان ارسطو يجل الله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً طططاً حق جعل من الله محركاً جاهلاً وقدائداً لا علم له يجيشه وعلة لا فعل لها في معلولها . فكل شيء مشغوف بجب المبدأ الاول ساع الى لقائد والاتصال به . وهذا الشوق هو - لا تدبير المبدأ الاول - سبب ترقي الموجودات وانتقالها من طور الى طور . وكذلك تشتهي السعوات - بدافع العشق ايضاً لا بتأثير من المبدأ الاول وتوجيهه الحكم - ان

تحميا حياة شبيهة بحياة المبدأ الاول ، غير انها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

ان الشعر لا يغني من الحق شيئاً ، مها بلغ من الروعة والجال ، فكيف اذا قصر عن المراد ؟ كيف يكن تدبير هنذا العالم من قبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وجد العالم في الاصل وكيف يكن ان يبقى اذا لم يكن المبدأ الاول عا لما به مديراً لأموره ؟ أفلا يكون ارسطو بذلك قد جعل الإله والعسالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالاخرى ؟ لقد انتقد ارسطو استاذه افلاطون بأنه قال بعالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الاشياء من عالم المثل . وها هو ذا ارسطو يقع فيا وقع فيه الاستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب الآخر دون أن يفسر تأثير احدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الاشتباه ، فيظلان متقابلين لا اتصال بينها ولا تأثير ، والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة لله بالعالم ولا حاجة للعالم بأنه ، وما أقبحها من نتيجة ا

١٠ - الاخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث. فأما التصور القديم ونعني به الاخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي ان اخلاق اليونان إنما هي اخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني بسه الاخلاق منذ كنط ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين ان قاعدة السلوك عند كنظ تقول : وافعل هذا لأنسه واجبك » فإن الاخلاق اليونانية تقول : وافعل هذا لأنسه واجبك » فإن الاخلاق اليونانية تقول : وافعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك » . فالبحث عن السعادة عند اليونان من اوضح المثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح من اوضح المثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الاسمى ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلو عليها ، وهذا من أهم شرائط

السمادة بالمنى الارسططاليسي . وقد وقف ارسطو كتابه « الاخلاق الى نموماخوس ، لمالجة هذه المثالة .

فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة وكانت إنما تطلب لذاتها لا من اجل شيء آخر ؛ فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون افعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة.

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السمادة لا تعدو ان تكون حالاً من احوال النفس البشرية . وقد مر" معنا أن قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بسين الانسان والحيوان والنبات كالقوة الغاذية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحساسة كومنها مسا هو ميزة للانسان وحده كالقوة الناطقة . فسمادة الانسان بما هو انسان ليست بمزاولة الحاة الفاذية ، لأن الحياة الغاذية لا تعبر عنه كإنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الانسان من دون سائر الموجودات الاخرى ، وإنما هي تعبر عن الانسان والجيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السمادة بمزاولة الحساة الحساسة او الحيوانية ، لأن هـذه الحياة إمَّا تعبر عن الانسان والحيوان الانسان عزاولة ما يتاز به من دون سائر الموجودات ، أي عزاولة الحياة الناطقة على اكمل وجه. وذلك ينبع من القاعدة الاساسية عنده والقائلة بأن أي كانن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحتق سعادته وخيره الاقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على احسن وجه . هذا هو المني الحقيقي للسعادة ﴿ لَوْشُرَطُهَا الْأَسَاسَى . وهكذا فالسعادة إنسا تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي مجسب فضيلتها او وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل او ميزات فبحسب افضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول الممر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما انه لا يكفى

خطاف واحد او يوم وأحد معتدل الهواء للارهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست قعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمن.

هذا وان عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر الذة حقيقية لها لأن فيه خيرها. وبذلك بوحد ارسطو بين اللذة والسعادة ، غير انه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المنى المألوف الذي من اجله نار افلاطون والكلبيون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الافلاطوني . إنها لذة نظرية بجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر الى الاذهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق الفضيلة من غبطة وارتياح . انها كال لم يبق فيه أثر لقوة ، اي هي كال تحقق بالفعل ، او قل هي بمثابة الصورة بعد ان تتحقق على الوجه الاكمل باللسبة الى شيء من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف ارسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المره – إن لم يكن من المتعذر ان يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا ، فكثير من المكارم لا يمكن الاتيان بها بغير الاستعانة بهذه الامور ، فكلها شرائط للسعادة ان عدمت أفسدتها ، إذ لا يمكن لإنسان ان يكون تام السعادة وهو قليل الحيلة او كان فقيراً او مريضاً او عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الانسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فانما الدنيا حظوظ وإقبال . وهذا من شأنه ان يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر ارسطو وليدة . الصدفة والاتفاق ليس للمجهود الشخصي فيها كبير غناء . لذلك يستدرك فيؤكد ان الانسان قد يجيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها فيؤكد ان الانسان قد يجيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها فيؤكد ان الانسان قد يجيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها

ينزل به من الكوارث . انه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مها ساء طالعه ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحدثان بجرأة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجمان . هذا هو الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والمحامد ، وهذا هو دأب الفضيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي ارسطو مع استاذه افلاطون .

والفضائل على نوعين: فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل المعلية ، وفضائل خاصة بالقوة النزوعية او الشهوية حين تطبيع اوامر المقل وتسمى الفضائل الاخلاقية .

فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكة بنوعيها النظري والعملي النع... وهذه الفضائل العقلية في بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتا طويلا وخبرة عظيمة . والحكة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضية الوحيدة التي يشارك الانسان بها الله . فالله عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . وقد يتاح للانسان احيانا ان يحظى بها إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الاحمر . ولذلك فسعادتة تظل ناقصة . لكنه كلما اوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستفرق في البهجمة العظمى والغبطة القصوى . وهكذا يشيد ارسطو واستفرق في البهجمة التأمل فيرى فيه الفضية العليا التي تسمو على جميع الفضائل الاخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب د الاخلاق ، يقرر عظمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الآلمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الآلمة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، اي الأفلاك في دورانها المنتظم .

وأما الفضائل الاخلاقية في كالشجاعة والمفة والكرم الخ. وهده الفضائل إنما 'تكتسب بالتمو"د والمران والإرادة الواعية. وهي لا تتكو"ن فينا على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الاتصاف بأضدادها. كما انها لا 'تضاد" الطبع وإلا لما امكن الاتصاف بها . وكل ما في الامر اننسا

مهياً ون لاكتسابها . وهذا التهيئة الذي هو بالقوة إنمسا يستكل ويصير بالفعل مجكم العادة والمارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر ان الفضائل ليست طبيعية وإغبا هي تتكتسب اكتسابا فيمكن القول في حدّها انها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكور الفعل فيها حراً صادراً بمحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء بحسبها صالحاً قوياً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمله .

ويرتبط معنى الفضيلة عنسه ارسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين احداهما إفراط والاخرى تفريط. فالشجاعة مثلاً وسط بين الجين والتهوّر ، والعفة وسط بين المجون والجود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير النع. فخير الامور أوساطها.

 ويجب ان نحتوز من الاعتقاد بأن لجميع الافعال والإنفعالات اوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الانفعالات (كالحمد والغيرة والغيظ) ومن الافعال (كالسرقة والقتل والزنى) ما يدل يجرد ذكر اسمه على شر . فهي رذائل بالذات لا بحكم الافراط او التفريط ، تفوح منها رائعة الإثم والفجور . كا ان من الفضائل ما لا يكن تحديد طرفيها المرذولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . واثن كانت الفضيله بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا انها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . اذ ان اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقفي به الحكة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله د هنا الآن » اي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

١١ – السياسة

ان السياسة امتداد للاخلاق عند ارسطو كما كانت عند افلاطون . وعلى الرغم من انه كان أوضح من استاذه في الفصل بين الاخلاق والسياسة إلا انه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما السياسة من محاسن ومساوى، . ولن تنفصل الاخلاق عن السياسة فصلا نهائياً إلا بعد ارسطو ، ولا سيا عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة و الدسيطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من امر الجاعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تاما بين اخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينها ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة المفرد والمجتمع .

وعلى كل حال 'عني ارسطو بالسياسة كا عني افلاطون من قبله ، لكن سياسة ارسطو تختلف عن سياسة افلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح. فأما من حيث المنهج فاننا نجد ان منهج افلاطون منهج معياري فلسفي . بعنى انه يهتم في سياسته المثلى بما يجب ان يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينا يهتم ارسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم المكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على اساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي , هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، اذا صح استعال تعبير عصري جديد الكلام على اوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمعثل والافتعال .

وأما من حيث الروح فان سياسة افلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليمكن القول بشيء من التجوّز ان فلسفته سياسية كما ان سياسته فلسفية . وأما ارسطو فان سياسته قسد جاءت في آخر مذهبه تتويحاً له كأنما أحس ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذؤابة من السياسة اليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الاخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإذا كتاب دالسياسة » (۱) الذي عليه معوّلنا هنا كتاب فاتر يعوزه دفء الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب دالجهورية » .

يبدأ كتأب دالسياسة ، بعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأب الفريد لمو نواة المجتمع . فنواة المجتمع الما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان مدني بالطبع ، أي لا يمكن ان يعيش منعزلا عن الآخرين ، بل لا بد ان يوجد في جاعة ، اللهم إلا ان يكون بهيمة او إلها ، فكلاهما لا يحتاج الى غيره ، إما لنقص فيه (كالبهيمة) او لكاله المطلق (كالله) . والأسرة هي نواة هذه الجاعة وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت ان تحقق حاجات اخرى فوق الحاجات اليومية

١ -- ترجمة احمد لطقى السيد ، القاهرة ١٩٤٧ .

ارتبطت بأسر اخرى فعصلت القرية . فإذا تشعبت حاجات القرية فتطلعت الى قرى اخرى غيرها تتبادل معها المنافع والمصالح نشأت اللبولة ، او كا تسمى و دولة - المدينة ، (Polia) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات وتغي بأوسع حاجات الانسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كا يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخسلايا هي الأسر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحتى والسهر . ولئن كانت المتحقة للأمرة في الزمن ، إلا انها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الفساية ، والاسرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الرسيلة في الشرف والرتبة والخيقة ، او قل انها صورة ، والاسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر والاسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتتألف الاسرة من الرجل والمرأة والأولاد والعبيد. الرجل رأس الاسرة وسيدها وإليه تعود امورها ، لأنه يتميز بالمقل والحصافة وجودة الرأي . وأما المرأة فدونه عقلا ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع الى المعبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الاسرة . فهم أدوات حيّة وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالاعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جموا بين الروح المالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحذق والذكاء والمهارة التي يتصف يها الشرقيون . فإنما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى ان يسيطر على الأدنى كما على الأدنى ان يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنتى اتجهت تجد فروقاً بين المكائنات والاشياء ، بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، فلا تثريب علىك ان تجد نفس القروق بين طوائف البشر .

السيد بألًّا يسيء معاملة عبيده بل ان يحسن معاشرتهم ويهبهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى ان الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام وأنه لا يازم لابن الرقيق ان يكون رقيقًا بالوراثة والطبح ، بل ان ارسطو عندما حضرته الوفاة اوصى بمتق عبيده جمعاً . وفضلاً عن ذلك انسه يرى ان الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنسه قائم على القهر والبطش لا على انمدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والغلبة لا يمنيان دائمًا التفوق والامتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته انما هي عبودية بالمرَض . والعبد عبد رغم مــا يحققه من نصر واستعلاء . وهكذا فمن العبيد من لم 'يخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم أيخلق للسيادة ، فكلاهما عبد او سيد بالمرّض والاتفاق لا بالجوهر والحقيقة ؛ فما لم يكن النصر والغلبة ناتجين عن مزايا ذاتية لم تكن الحرب عادلة ويجب ان يسقط حتى الاستعباد . ولما كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو امر مستهجن كريه وعمل غير مشروع ، وعلى كل حسال لقد كان الرق على عهد ارسطو اصلاً من اصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ؛ ولم يكن يد من تعليله . وكان موقف ارسطو فيه اقل ما يمكن لرجل من طرازه ان يقفه ، ولا عليه بعد ذلك ان يشارك عصره نى بعض هناته .

ويختلف ارسطو عن افلاطون في تقدير قيمة الفرد وصلته بالدولة . فبيغا كان افلاطون يجرد الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه اداة مسخرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها العظيم ، اذا بأرسطو يعيد الفرد فرديته وينحه الكثير من الاستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها يحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل افلاطون عندما انكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية ان يدب الخلاف بينهم ، حتى انتهى الى ضرورة

اشتراكهم في كل شيء امعاناً منه في توكيد وحدة الدولة وتماسكها . كلا ، لم يفعل ارسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضر بالحياة الاجتاعية . فأفلاطون كان واهماً حين ظن ان الدولة ينبغي ان تكون وحدة متجانسة تنتفي فيها الكثرة والتنوع . فالفرد انحا هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والبثقاق ما دمنا لا نسمح بتركيزها في بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة المتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العبل وزيادة الانتاج ، بما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على الملاقات بين الابن وأبيه والزوج والزوجة والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأمرة وترابطها ، والا كان الابن ابنا للجميع والأب ابا للجميع والزوجة تروجة للجميع ، ولن ومن كان كذلك ثم يكن ابنا لأحد ولا ابا لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن ومن كان كذلك ثم يكن ابنا لأحد ولا ابا لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن الطبيعية وتضيع العواطف الانسانية وتذوب أسمى المشاعر وأنبلها .

ويختلف ارسطو عن افلاطون ايضاً في انه لم يضْع نظامناً صارماً للمدينة الفاضة ؟ لأنه رأى ان نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم انواع المدن اقساماً ستة ؟ ثلاثة منها فاضلة يقابلها ثلاثة اخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد، وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بعقله وحكمته . فهو لذلك يحكمها مجمله الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فاذا فسد نشأت :

 (٢) مدينة العسف والطنيان ، وهي التي يتولاهـا حاكم بأمره مستبد غاثم .

- (٣) المدينة الارستوقراطية ، وهي حكومة الاقلية العاقلة المعتازة
 بكفايتها وشمائلها الخلقية والروحية . ولكن المقل لا يسود دائماً . لذلك
 فسرعان ما يدب فيها الفساد فتنشأ عنها :
- (٤) مدينة اليسار ، وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان.
- (ه) المدينة الجماعية ، وهي الحكومة التي تقتصر ملطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من الخاطر تتهدد هذا النظام اهمها ان ينتقل الحكم الى ايدي الغوغاء .
- (٢) مدينة الغوغاء ، وهي حكومة المسامة تتبع اهواهها المتقلبة الهوجاء وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم.

لكن كيف السبيل اذن الى المدينة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جدور عيقة راسخة من الواقع الانساني ؟ للره على هـذا السؤال يعمد ارسطو الى نظرية الأوساط في الاخلاق والتي مؤداها الحكمة القائلة وحب التناهي غلط ، خير الامور الوسط ، فليس هناك شكل خاص من اشكال الحكم هو في نفسه خير الاشكال . فكل منها له عاسنه ومسارئه ، وكل منها اغما يصلح لظروف معينة وأمم معينة في ارقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار احدها على الآخر وعده كاملا دون سواه . وخير الأمور ان نبادر الى الطبقات فنقويها ونزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى عندها . فأحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تقوقها في العدد سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على الفقراء او الفقراء او الفقراء وتلك ان تقيم دولة حرة .

فالطبقة الوسطى هذا وسط بين طرفين . فهي اذن تعبر عن المبدآ الاساسي الذي اتخذه ارسطو لنفسه في الاخلاق وهو ان «خير الامور الوسط» . ويسمي ارسطو هذا الذوع من الحكومة والحكومة الدستورية » (البوليتية) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول اليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعائها وقادة الرأي فيها ان يصمدوا التيارات المتطرفة ، كما ان هذه التيارات تجد نفسها اقرب الى كنة الوسط منها الى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي نقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، اذ تتقرب اليها جميع احزاب النطرف وتتخذها تكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن ارسطو لا يلج على هذا النوع من الحكم الحاح افلاطون على مدينته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما انما تقرره - يحسب ارسطو - طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب الى آخر . كا ان اشكال الحكم ليست انواعاً ثابتة مطلقة وإنما هي متقلبة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والاحوال. فليس هناك شكل واحد لحكومة الرشاد او الحكومة الجماعية او الحكومة الارستوقراطية ، وإنما لها اشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

بهذه الاعتبارات لا نبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في احلام الملاسفة . فالفلاسفة ـ وأكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ ـ يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة الى مساهو بمكن مستطاع ، ويتجاهلون الفورق والتنوعات ، فيردونها الى وحسدة منطقية بجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها ، ولكنها ـ وهذا هو عيبها الاساسي الذي تتلاشى بجانبه كل خصائصها المنطقية ـ تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيهات لمدينة من هذا القبيل ان تتحقق او ان يكون لها اي حظ من الاستقرار .

وهكذا فإن ميزة ارسطو على اقلاطون انما هي ميزة الواقع على الاحلام ،

والحقيقة على الخيال. ولكن ذلك لا يجرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء. والحق ان لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه.

ان ارسطو اكثر تجربة من افلاطون · فقد اطلع على دساتير امم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامسة في شأنها . ولكن افلاطون أخصب خيالاً وأمتع تصويراً وأبهى حلة . ففي محاوراته من الجال والاصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والادب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين بفذين اجتمع لهما في جيل ما قد تفرق في شتات الأجيال ا



الافلاطونية المحدثة

الافلاطونية المحدثة (١١) هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الاسكندرية في القرون الاولى للميلاد. فقد كانت الاسكندرية عاصمة العلم والفكر خلفت أثينا بمد ان خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرحال اللها.

ولقد تلاقت في الاسكندرية مذاهب جمة ومدارس متمددة ، وذلك لموقعها الجفرافي بين الشرق والغرب ، وبعدها عن الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان . وكان بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الانظار في الشرق والغرب . فيها نبغ اقليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ووضع كتاب العتيد في الهندسة . وفي قاعات الدرس منها ايضاً تعسلم ارخميدس (٢٨٧ – ٢١٢ ق. م ،) . كا نبغ فيها ايضاً العالم الجغرافي واللغوي ايراتوستن (Eratostenes) (٢٧٥ – ١٩٤ ق.م) وكان اميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو اول من سمى نفسه بالفيادلوجي تمييزاً له عن

Néoplatonisme - ۱

الفيلسوف. وفيها ايضاً ذاع اسم مدرسة الطب وترجمت التوراة الى اللغة اليونانية و ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها اخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية اولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الاسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً. فهو يمند من فتح الاسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق. م. حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الاسكندر (٣٢٣ق. م.) امم العصر الهليني عوإن كان أثرها يمند الى ما بعد الميلاد قروناً طويلة . والهلينية (Hellènisme) من هيلين (طواف على بوناني عوتمبر في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الاسكندر للشرق والمتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا وللعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيا يلي :

- (أ) ترفر العناية بمذهب افلاطون اولاً وقبل كل شيء ثم الجسع بينه وبين ارسطو وضم الآراء المتعارضة بعضها الى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي.
- (ب) التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .
- (ج) بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد ان كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازهي عصور العلم القديم . فيه قام علماء اختصاصيون عنوا يتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هـذا القرن بداية تحرر العلوم من ربقة

الفلسفة ، ولا سيا في مدرسة الاسكندرية . اجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته اخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عن دوحة الفلسفة بعد ان كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بمض الحركات العلمية التي تتطلب الدفة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا ان ذلك لا يمنع ان بقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

(د) انتشار النزعـــات الصوفية والتملق بالسحر والتنجم والغيبيات والايمان بالخوارق.

في هذا الجو نشأت الافلاطونية الحدثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقرية البونانية عند انفناحها على الشرق وآخر بجمود خلاق بذلته العصور الوثنية القسدية لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الانسان وحاجاته العقلية والدينية والاخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقيا ، جميلة فنيا تحقق للانسان الخلاص في الحياة العاجلة والنجاة في الدار الباقية .

وينبغي ان نؤكد هنا ان مصطلح و الافلاطونية المحدثة ، (١) مصطلح حديث . فالاشخاص الذين يُطلق عليهم هــــذا الاسم كانوا يزعمون انهم افلاطونيون . اما معرفة ما اذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا الخلاطونيين حقاً ، فسألة تتنازعها الآراء . ودون ان ندخل في التفاصيل

ب يطلق عليها البعض امم « الافلاطونية الحديثة » وهـذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديث بعنى (modeme) ولكنها وليدة افكار افلاطون القـــدية . فهي منبثقة منها عدثة عنها .

نستطيع ان نؤكد ان الافلاطونية المحدثة قد عمدت الى افكار افلاطون والأصول التي استقى منها افلاطون فلسفته من اورقية وفيثاغورية وامبيذرقلية فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خطواحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة ارسطو ؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال ان تلم يجميع رجال العصر الاسكندري والافلاطونية المحدثة ولكننا سنجتزىء بقطبين من اقطاب هـذه الحركة الضخمة يمثلانها احسن تمثيل وكان لها الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المنساخ الفكري الفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيتأثرون بها ويؤثرون فيها.

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

ا - فياون (٢٥ ق.م - ١٠ ب.م)

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد. وهو من أسرة نبيلة في الاسكندرية. وضع مذهبه باللغة اليونانيسة وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيا فلسفة افلاطون حتى لقد لقب بافلاطون اليهود. كا كان يؤمن بالتوراة ويرى ان هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله الحسكم ، ولثن كان معجباً بفلسفة افلاطون فان إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه امالك وبقلبه اوثق. فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن افلاطون قد توصل اليها ايضاً بتسوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الدين عنها في الدين عنها في الدين عنها في الدين حق والفلاعة حق ، وكل ما بينها ، من فارق

ان الدين أكمل وأتم ، وان كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . انه وحي يهمــه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين واكثر تقصيلاً وادق صياغة . فأفلاطون وارسطو إنما استمدا تعاليمها من موسى ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لهما من حكة وفكرة ، لذلك كان على فيلون ان يفصل المقال فيا بين الشريعة والحكة من الاتصال .

والطابع المام لفلسفته التأويل الرمزي « allégories » للتوراة . وقد عرف هذا التأويل في الاسلام والمسيحية فيا بعد ، إذ كان الاعتقاد سائداً ان الكتب الساوية الها تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا فهي تلجأ الى الرموز واستعمال الجماز ضناً بالحقيقة على غير أهلها وسترا لها ، واذن فالتأويل ضروري لان فهم النص على حقيقته ليس مقدرراً للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق الى افهام الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويحدون فيها مقنعاً والكفاية ؛ والما الخاصة فيتناولونها ويأخذون بجوهر معانيها وبذلك يستخرجون ما في التوراة من فلسفية كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها حرفساً .

ان التأويسل في نظر فياون بمكن على ان نعرف كيف نؤوال نص التوراة في ضوء الفلسفة . فن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله بإذا اخذت حرفياً ما لا يليق به من الصفات والاحوال كالتجسيم والكون في مكان والكلام بصوت وحروف ، والغضب والندم ... فالله كما يقول فيلون لا يستفزه الغضب ولا يندم ولا يتكلم مجروف وأصوات ، وليس له من مكان يقرأ فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله للعالم في ستة ايام ينفي عن الله الحاجة الى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسمه إلا ان يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم العالم العالم العالم العالم الدي خلقه

وترثيبه ومنزلته بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتفاد أن العالم 'خلق حقاً في ستة ايام او في فترة من الزمن أقل من ذلك او أكثر .

وهو يرى ان التوراة اتما تصور قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله بقدار اقترابها او ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من و سفر التكوين ، يؤكد ان اول ما خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلا أرضياً يرمز بسه لآدم ، ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لحسا بالحية . ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للمدالة ، ويقع الطوفان رمزاً التطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عمد اليها فياون ليجعل من شريعة موسى شريعة عامة الناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هـذه كانت شائمة جداً في عصر فيادن . وهي طريقة قديمة ولعلها اتما ترجع الى الامرار الاورفية . وقد استعملت في شرح اشمار هوميروس وتأويلها تأويلا يجعل من صاحبها ارسططاليسيا ورواقياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون ايضاً ولجأوا اليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس (Numenius) من أهل اباميا (Apamea) ، توفي حوالي سنة ١٨٥ ق. م. والذي نعرف تعاليمه بما ورد من كلامه في يوسيبيوس (Eusebius) ومن اشارات قليلة اخرى ، أقول كان نومينيوس هذا اول فيلسوف يوناني يظهر اي تقدير للدين العبري . فقد وصف افلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة اتبكا ، وفيه تتجلى بشدة نزعسة واضحة الى

التوفيق الديني على ما تحو ما يظهر عند رجال الافلاطونية المحدثة (١١) ، وقد كانت هذه النزعة ايضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده ٠ لا في الاسكندرية وحدها ، بل في كل مركز فلسفى عالمي ، لكن الاسكندرية كما يقول بريهيه كانت هي المركز الأهم لهذه الطريقة في نحو عصر فياون وكانت كتاباته هي الممين الأهم لها ٢٠٠ . ويقال أن المونيوس (ولعله المونيوس سكاس) حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو. وقيد لاحظ فرفوريوس الصورى في مؤلفات استاذه افلوطين خلطًا بين آراء الرواقدين والمشائين فوضم سبم رسائل في التوفيق بين ارسطو وأفلاطون . كا كان يحسى النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الغلسفة والدين السيحى . وهكذا ايضا سيكون طابع الفلامغة الاسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى . لقد كان توفيق هؤلاء قائمًا على ان الحقيقة واحدة ، فما في الدين لا يناوىء الفلسفة ، وما بين الفلاسفة لا يناوى، بعضه بعضاً . فإن اختلف الدين مع الفلسفة او اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الاختلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر ، ولا تقتصر نزعة التلفيق همذه على التوفيق بين الدين والفلسفة او بين الفلاسفة بمضهم مم يمض ، بل لقد شملت ايضاً التوفيق بين الأنبياء . فإن المونيوس السالف الذكر قد ألتف - على ما يقول هيرونيموس (Hieronymus) - « سفراً الطيفاً في التوفيق بين . موسی وعسی ۽ (٣) .

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة. على قدم وساق في القرون الاخيرة قبل الميلاد والقرون الاول بمده . فلمب حاء فياون ألم بآراء

^{. (}۱۰۰ صنظر اوليري : عادم اليونان رسيل انتقالها الى العرب (الاترجة العربية) ص (۱۰۰). Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon _ ۲ d'Alexandrie p. 9g - 37.

٣ ـ نقار عن اوليري ، المصدر السابق ص ٢٨ .

سأبقيه ومعاصريه في هذا الباب ، غير انه لم يستطع ان يخلصها من شوائبها ولا ان يضمّها في نظام موحّد او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف . وقد ظهر ذلك في اسلوبه الرمزي الذي توصّل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الالوهية وصِلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فها يلى :

ان الكائن الذي قسمال به افلاطون هو بهوه إله بني اسرائيل الذي بشر به موسى. وهو إله مفارق للمالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحده المقل ، على كل شيء قدير ، ولا يكن إلها ، فالاصل في الألوهية الفمل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا تهاية لكاله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . واذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به انه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيته بالحوادث فيجب بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيته بالحوادث فيجب تأويله وحمله على غير ظاهره .

والله لفرط عاو"، عن العالم ولعظم الهو"ة بينها فانه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بجموعة من الوسطاء أو القوى الإلهية هي سفراء الله ورسله ، كما أن النفس لا تبلغ إلى الله إلا بالوسطاء أيضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للاعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس (او الكلمة) وهو أشبه بمثل افلاطون ، اذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وشير وجمال .

ويليه الحكمة الإلهية (او سوفيا) التي يتعد بها الله لينتج عن اتحاده بها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها قياون اسم ، ام العالم ، وقد يصفها بأنها ، روح الله » .

ومن الوسطاء ايضاً الملائكة والجن ، وهم كاننات نارية او هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره.

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصمد بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم اللوغوس او الكلمة. ولا يتم التطهير او الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي اعلم الوهم والخيال اعالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان انما هي الوصول الى الله والإتحاد به والفناء فيه . وهذا الإتحداد يتم في أعماق الروح لدينا بنوع من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة المطمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطتى ، وإنما 'تعرف بالذوق والكشف ؟ وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف . هناك البهجة العظمى والسمادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تمايير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية وتعالم التوراة ليقدم لنا صورة بدائية فجة لما سيكون عليه المذهب عند افلوظين من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والاقوال الغامضة يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من الماطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، دون ان يُعنى صاحبها يتحديد معاني الفاظه او تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يستخلص استخلاصاً بعد معاناة النصوص والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجور يتحميل النصوص ما لا تحتمل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من اقوال زئبقية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جدب وحفاء .

ب - افلوطاین (۲۰۵ م. – ۲۷۰ م.)

حياته

أشهر بجددي الافلاطونية وباعثها يعد فيلور على بعد الشقة بينها. 'ولد في ليقوبوليس (Lycopolis) (اسيوط) أي انه كان مواطئا مصرياً ذا إسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يحب ان يتحدث اطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، كا يقول تلميذه فرفوريوس. ولم يهم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره وعندما قصد الى الاسكندرية وتنامذ لامونيوس الحال (Ammonius Saccas) ولا يكاد يمرف شيء عن امونيوس هذا سوى انه ولد من ابوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب. وقد اعجب به افلوطين الى الدين اليوناني بشفيله عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لفد كان يشيد بفضله عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لفد كان ينكر لنفسه كل أصالة ويقول انه في فلسفته إنما يشرح مذهب استاذه امونيوس الحال وإنما ينطق باسمه ، وهدذا يذكرنا بموقف افلاطون في استاذه سقراط .

وقد لازم استاذه إحدى عشرة او اثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها، ثم بدا له ان يتركه عام ٢٤٢م عندما حدثت له ازمية نفسية غادر الاكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس (Gordien) الى الشرق لحاربة الفرس ؛ إذ كان يأمل ان ينضم الى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها في منابعها وأصولها لا في بطون الكتب. ويتدكر ان مؤسس المانوية كان هو ايضاً في جيش سابور ملك الفرس ، غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيا بين النهرين قضت على الفرس ، غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيا بين النهرين قضت على هذه الاحلام الشرقية في مخيلة افلوطين ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى واقته منيته ، وكا مجلسه حافلاً بأهسل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كا كان الامبراطور

جاليانوس والامبراطورة سابينا من مريديه ، حتى لقد قيل ان الامبراطور اعتزم ان 'يقطعه اقليم كبانيا ليقيم عليه مدينة فاضلة سماها و مدينة افلاطون ، (Platonopolis) تشبها بجمهورية افلاطون وتيمنا بها . فقد انتشر مذهبه الفلسفي وأصبح طراز ذلك المصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا تميها البغية والوطر وغاية المنى ، ففتحوا نفوسهم امام ذلك الاستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الفرثى والأرواح القلقة . فقد كان موجها سديد الرأي بصيراً بأغوار النفس يشفيها ويعيد السكينة اليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما 'حبلت عليه الخليقة من ضمف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمُّونه (مذهب الاسكندرانين ، او (المذهب الاسكندراني ، نسبة الى مدينة الاسكندرية ، كا يسميّه الشهرستاني « الشيخ اليوناني » .

وقد أعاد افلوطين الى الفلسفة سممتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها وبين ارستوقراطيتها الماجنة المتهتكة. فقد كان زاهدا متقشفاً لا يبيح لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة ولا يأكل من الخبز إلا قليلا ومن الطمام إلا ما يقيم الأود وكان لا يُعنى بجسمه بل و لقد كان يستحي أن يكون لروحه بسد ، على حد تعبير فرفوريوس. ومن طريف ما يُروى عنه ايضاً انه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أجزائه شأناً ولأن تصويره من شأنه ان يثبت وظلا لظل ، وفي ذلك اشارة الى ان الفن يجب ان يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرَّت الايام والسنون وأدركته الشيخوخة وجـــاءه مرض الموت ، فانتهت حياة استاذ من أعظم أساتذة المصر الاسكندري في القرن الثالث للملاد. لقد كان تعليم افلوطين شقوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبدأ بتدوين آرائه إلا في سن الحسين تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دو "بها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الاولى لمرض في عينيه . ولم يكن يكترث للأسلوب والمبارة بل كان اكبر همه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فمهسد الى تلميذه فرفوريوس مجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجمعها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تيمنا بالمعددين (ستة) و (تسعة) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال د التاسوعات ، بالمعددين (ستة) و و الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام المتسمّة من اكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوريوس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

فلسفته

ان فلسفة افارطين هي مزيج رائع فيه قوة واصالة بين آراء افلاطون والرواقيين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية المرضوعية ، فهي فلسفة تمتاز يعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حق لتخال وانت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبر له بالعالم الموضوعي او يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي الى الله دون ان تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلك يقسرون شعار سقراط (اعرف نفسك بنفسك ، تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الانسان ان ينطوي على نفسه

ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . انها منافذ السوء والمغواية والزخرف الكاذب ، فلا يجوز ان نصدقها ونستسلم لها ، فالاحساس درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون اليه وحده ، ومها يكن من اهميته فانه لا يصل بنا الى درجة اليقين . ترى اكيف يتعلق الانسان بالحس والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الانسان في ساركه نحو الله ان يتخلص من هذا الحس لكي ينتهي الى الوحدة والسكينة .

وكا ان الاحساس لا قيمة له عند افلوطين وشيعته فكذلك المعرفة العقلية لا قيمة لها ايضاً . وانحا القيمة كل القيمة التجربة الصوفية وللكشف والذوق والاشراق ، حيث يرتفع التمارض بين الذات والوضوع وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحاداً بالمعروف وتحققاً بهويته . فالانسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول (الله) منفصلا عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهذه المشاهدة لا تكون عن طريق المقل . وانا تكون بالذوق والكشف والإشراق كا قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استفرق على افلوطين مشاعره كلها ، فأصبح العالم الموضوعي ، عالم الاشياء والحوادث ، هزيلا مهجوراً مبتذلاً لا قيمة له كالنواة 'تنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي انما هو وجود الذات في اعمق حالاتها واشدها استقطاباً ، وبالتالي عندما شتغرق في الأول وتوغل فعه .

ومعنى هذا ان الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، ويليه وجود العقل فالنفس ، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس ، ووجود الأول مقدم على وجود العقل ، واما المادة قلا ذكر لها . انها سلب للوجود او ظل له ، او قل هي الوجود وقد استُنزقت منه كل عصارة فأصبح هشيما تذروه الرياح . انها الحثالة التي تتخلف عن المضغ ، والثقل الذي يرسب في قاع الاناء ، انها عدم ؟ وهل بعد العدم وجود ؟

وقلسفة افلوطين كثيرة التشابك والتداخـــل بحيث ان الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الآخرى . ومع ذلك لا بد لنا – لدراسة هذه الفلسفة – من تقسيمها الى اقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين ثلاثــة اقسام : (١) الأول ، (٢) نظرية الفيض ، (٣) النفس الانسانية ، (٤) الاتحاد ، (٥) العالم الحسوس .

١ – الأول (او الواحد)

ان الوجود الحقيقي انما هو وجود و الاول ، او و الواحد ، او الله باسمى ما له من كال الربوبية ، فكل شيء انما صدر عن و الاول ، والى و الأول ، يإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . انه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميع الأوصاف وقلة شأنها وهوان امرها ؛ فلا يقال مثلا انه جميل او متصف بالجمال او مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلته ، يمنى انه لا يدخل تحت صفة اعلا منه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلته ، وكل شيء فانه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكل صفة فكلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة في الجماية نصفه بها او ضمير متحيف نشير به اليه انما هو تحديد له غير لاثق به . وكل ما نستطيع ان نسميه به هو أنه واحد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرقه عنه لا يطريق السلب . فالسلب هو اقوم سبيل لوصف الله .

ثم ان كل صفة فمن شأنها ان تدخل فيه نوعـــا من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلا انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان

يتصور الانسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات واثنينية هما نتيجة حتمية لوصفه بالمعقل . فلئن كان وصفه بالمعقل مانماً للتمدد في الواقع والحقيقة فليس مانماً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن المعقل من الامور الاضافية ، اي التي يستتبع تصورُّرُ الطرف الآخر ، بعنى ان المعقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال انه معقول لذاته ، لأن المعقول من الامور الاضافية ايضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلا يعقله ، حتى ولو كان هذا المعلى هو ذاته . ففي عملية التعقل، انقسام بين الماقل من حيث هو عاقل والماقل من حيث هو معقول ، والماقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الاقل . وبمبارة اخرى ان المقل معناه التفرقة بين الذات الماقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة المقل معناه التفرقة بين الذات الماقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة المعلقة الواجبة للواحد الاول .

فأفاوطين حريص على وحدة « الاول » متدسك بها لا يعدل عنها ، محيث انه لا يقبل اي نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حق في الذهن والتصور ايضاً . وربما يبدو ناقصاً اقل من الانسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكال في الاول عند افلوطين يكن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل ان يهدد وحدة الاول وينسفها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فان عدم اتصاف الاول بالعقل او عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول انه اقل من الانسان . والخلاصة ان « الواحد » او « الاول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته ، أن لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الاقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الارادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الانسان

له مريداً يستتبع - في الذهن على الاقل - تصور ان يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم ان الارادة تدل على الاحتياج الى الغير ، والاحتياج يتمارض مع الوحدة المطلقة التي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الاول ، بل ان المحتاج اليه سيكون حيننذ هـو الاول . وكما ان عدم الاتصاف بالمقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الاتصاف بالإرادة ليس منقصة له إيضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود ممين محدود ، وإنما هو فوق الوجود . انه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ اعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود او على الاقل ان اطلاق صفة الوجود عليه من شأنه ان يجمل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتنافى مع كونه و الاول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهدذا ايضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كاله .

وأخيراً لا يوصف « الاول » بأنه جوهر او تحرّض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصور الذهني على الاقسل . فتصور الذهن له بأنه جوهر يستازم بالضرورة تصور تحرّض في مقابلته ؟ وكذلك تصور الذهن له بأنه تحرّض يستازم بالضرورة تصور جوهر في مقابلته ؟ وكل ذلك من شأنه ان يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والموض انه واحد من كل وجهه ، اي في الذهن والتصور ، والواقع والحقيقة .

ونتيجة هذا كله ان «الاول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يحن نمته ولا يحن ادراكه ولا تحيط بـ الأفهام والمقول . فهو النني بذاته ، المحتفي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا اول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقـــد استفاد وحدته منه .

فاذا كان والاول، هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض (١).

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الاول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء اهو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولانه ليس من الممكن ان يميّز فيه شيء عن شيء ولا ان يُتبيّن فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الاشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الاشياء جميعاً لأنه يجويها بالقوة – اذا صح التمبير – دون ان يكون واحداً منها .

يقول افلوطين في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسّعة لبعض فصول «الناسوعات»:

«كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطراراً و إلا انه إما ان يكون منه بتوسط أشياء أخر و يكون منه بتوسط أشياء أخر و يكون منه بتوسط أشياء أخر و هي بينه وبين الاول و فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك ان منها ما هو ثان بعد الاول ومنها ثالث و اما الثاني فينضاف الى الأساني . وينبغي ان يكون قبل الاشياء كلها شيء الثالث فينضاف الى الشياء أي ، وينبغي ان يكون قبل الاشياء كلها شيء مبسوط (٢٠) وأن يكون غير الاشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفيا غنيا بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالاشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون الديكون بعد ذلك واحداً ، فإن الديء كان الواحد فيه كذبا

١ - ويقال له ايضاً الصدور والانبثاق .

٢ -- اي بسيط.

وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك انه إن لم يكن الاول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن اول البتة ، ١١٠٠

في هذا النص يبيّن لنا الهوطين ان كل ما في الوجود فإنما يوتد الى « الاول » ضرورة . فلا شيء غير « الاول » . « فالاول » هو مصدر الكائنات جميماً ومفيدها ومفيضها . والاشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الانتشار في عهد افلوطين نرجح تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور افلوطين وصدور الغنوصيون لم يبيئنوا كيفية هذا الصدور'، بل لقد عدوا - كعادتهم - الى الرمزية الاسطورية والى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبّهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مآخوذة من لفة الولادة (٢٠) . وبهذا تفوت عليهم افلوطين . فقد استطاع ان يبيّن لنا في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن و الاول ، ونشوء الكثرة عن الرحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد محكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء . وكاله من الشمول والسمة بحيث لا يمكن إلا ان يكون فياضاً . وهكذا فحسن مبعث السنا الأسنى الكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهما الفيض يجري فيسه بالطبع لا بالإرادة والإختيار ، إذ لا يصح اتصافه

١ -- التاسوعات ، التاسوعة الرابعة ، نقال عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر البوناني ، صفحة ١٧٤ -- ١٧٥ .

٧ - انظر بدوي ، المدر السابق ص ١٦٤ -- ١٦٨ .

بالإرادة لما مر معنا من انها تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الاثنينية . فالطبع البير الضرورة - لا الإرادة والاختيار هي التي تحمل إذن على صدور غيير الكامل عن الكامل او صدور الوجود عن والاول ، دون تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في و الاول ، وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو ازلي ابدي سرمدي لا تنطبق عليه مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم المعقول .

وهذا الفيض عن ﴿ الأول ﴾ لا يعني خروج ﴿ الأول ﴾ عن ذاته وفيضانه با فيه في الخارج او على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس . أما الفيض في عالم المقول فيظل فيه « الاول ، على حاله دون ان ينقص منه شيء . و فالأول ، هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا لحدث تغير في ذاتمه ، فهو لا يبذل شيئًا من جوهره وإنما يبدل آثاره. وبذل الأثر غير بذل الجوهر . وهذا ممروف في عالم العقول ؛ حيث يحدث المقول أثره دون ان يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء ، وإنحا يظل العلم عنده كما كان ان لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قِبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو ، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول مــا نرى من نظام في سير العالم واتجاهه الى علته الغائية فيتحرك وتنتظم اموره دون ان تتحرك علته ودون ان تنتقل أي حركم من المحرك الاول الى السهاء وعمالم الاشياء. فالسهاء إنما تستجيب للمحرك الاول وتتأثر به دون ان يتحرك هو ودون ان يتغير . وهكذا الحال في فيض الوجود عن و الاول ، دون ان يحدث فيه أي تغير ودون ان يصيبه نقصان.

والأصل في الفيض هنا إنما هو كال والاول ، لا التسلسل السببي او الضرورة المنطقية كما كان الحال عند ارسطو . بمعنى ان الحركة لا تنقل من الحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود مجكم الكمال الذي في والاول ، وتصدر الاشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذ كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستمير منها الامثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان ، وما اكثر ما اسعفت افلوطين هذه اللغة ، وما اكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الذوق والرجدان ضالتهم المنشودة : فالغيض يحدث كا يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس الى و الاول به هو بثابة شعاع الشمس من الشمس ، ذلك بأن جميع الكائنات ما دامت موجودة مستحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها ، وهاك مثلا آخر يقرب به افلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بدون شك بالفنوصيين الشرقيين : فمندما الحقيقة هي مورة للأشياء التي انبثقت عنها ، وهاك مثلا آخر يقرب به افلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بدون شك بالفنوصيين الشرقيين : فمندما كائنات أخر ، فالنار "تسخت" ، والثلج 'ببرة، ، فكيف يكن المكائن الكامل م وهو الخير المطلق ما ان يحيس خيره . في ذاته .

وهكذا فكل موجود فاتما يستفيد وجوده من و الأول، ويقوم به ويمتمد عليه دون ان ينقص من والاول، شيء ، وانما هو ينجذب الى كاله فيتأثر به ويستجيب له.

واول شيء انبثق عن « الاول » هو « العقل » ويقال له الاقنوم الثاني . وهذا « العقل » دون الأول » وأقل منه كالا ، والوحدة من كل وجه التي كانت « للأول » تدب فيها الاثنينية ، والاثنينية ادنى مرتبة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الاثنينية فيه ان مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولاً ، اي موضوعاً للعقل ، وهذا بعيته ما جعلنا

ننفي عن و الأول ، ان يكون عقد او يتصف بالعقل . فهنا اذن اننينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة . وهذه الأثنينية هي او هذا العقل هو (والمعنى واحد) - الأصل في الوجود وما فيه من تعدد وتكثر . او قل - والمعنى واحد ايضا - ان الوجود والعقل عند افلوطين شيء واحد . فهو إذ كان يعقل والأول ، ويتأمله كان عقلا ، وإذ كان يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقنوم الثاني عقلا ووجوداً في آن واحد . فها هنا اثنينية واضحة تسربت الى اصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم ، فما الاثنينية الا تكثر وتعدد في اول درجاتها .

ريضم افلوطين هذا «المقل» في منزلة صانع العالم (démiurge) الذي قال به افلاطون ، ويجمله ايضاً متضمَّناً لمثل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو ﴿ الأول ﴾ . فهو حين يفكر ينتج معقولات ؛ وهذه المعقولات هي المُنْلُ الافلاطونية ، بل ان هذه المثلُ جزء منه وليست بجود اشياء مختزنة فيه . ومم ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من أمثل افلاطون وافلوطين . فبينا نجد 'مثل افلاطون استاتيكية ساكنة ، اذا بمثل افلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرق آخر بينها ايضاً ، وهو أن ممثل افلاطون محدودة ، ترجد للاجناس والانواع فقط ولا توجد للافراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص ؛ واما 'مثل افلوطين فهي توجد للافراد ويزيد عددها او ينقص بحسب المصر ، ومن هنا فهي لا مثناهية : واذن فإن والعقل ، لا يتصف بالاثنينية فقط، وانما هو يموج - كما نرى - بكثرة لا نهاية لهـا . واخيراً هناك تباين كبير بين المثل والحسوسات عند افلاطون ، والما افلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين ﴿ العقلِ ، والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينها ، والاختلاف انمــا هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقىقة .

والاقنوم الثاني او « العقل » الذي هو فيض الاقنوم الاول او « الواحد » وصورة له وانعكاس لنوره ، يجتهد قدر إمكانه ان يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ، ولذلك قانه فور صدوره عنه يلتفت الله ليتأمله ، ومن هــذا الالتفات او التأمل يتولد الاقنوم التــالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبه اليه والى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الحلَّاق المحسوس. وهكذا يفيض عن العقل جوهر او كينونة هي الاقنوم الثالث او النفس الكلية ؛ هي ايضاً صورة للأقذوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم المقول وخاتمة المطاف. وهي كالمقل تنتمي الى العالم الإلهي إلا انها دونه درجة ، كما ان والعقل ، دون والاول ، درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبَّت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد ان تزيد في الاقتوم الثالث بطريق الأوْلى . فكلما قلئت الوسائط بين الاقنوم الاول والاقانيم الاخرى التي تليه ، اي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول ؛ كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. والعكس صحيح ايضاً: فكليا اتسعت الشقة بينها كانت درجته في الوجود أخس وأدنى . وبالتالي كلما بعدت السافة عن د الاول ، ازدادت الكثرة والتعدُّد حتى ينتهي الامر الى المالم المحسوس الذي هو عنوان الكائرة وسبب الاختلاف.

واذا كان و العقل ، - على قريه من و الاول ، - يموج بالحركة والدينامية والتغير ، لما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث ، فأو لل بالنفس الكلية ان تموج بهذه الاشياء . ومن هنا قدرتها الخارقة على انتاج العالم المحسوس حالما تتوجّه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت البه لتتأمل وتجمله موضوعاً لتعقلها . فهو عملة وجودها كما ان والاول ، علة وجود والعقل » .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة – لا قيض واحد فقط - هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن «العقل » . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي اشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الافكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من المكن التميز فيها بين اشياء متعددة .

وبمبارة اخرى ، ان النفس يجب ان نفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في بجوعة لتدبير اموره وتصريف اسواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهده المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في احد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في بجموعه وكلياته كا تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فردا فرداً . ويذلك فإننا نشارك عسالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة اخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودناءته . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما الحدهما الى الآخر .

٣ - النفس الانسانية

وقد كانت النفس الانسانية تحيا من قبل حياة ابدية كاملة ، ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف الى عالمنا المادي الخسيس لتنفضل عليه بالخير والإنمام . فمن شأن الاعلى ان يميل بذاته الى الآدنى ليفيض عليه ويحضه طبيعته . هـذا هو قانون الاشياء بحسب افلوطين وهذا هو المبدأ الاصلي الذي يقوم عليه مذهبه .

والنفس ليست ذات طبيعية جسانية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعة ، روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي الى عالم العقول ، وهو عالم ابدي شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا يقبل التفير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج الى بدن يحل فيه او يتوقف عليه ورشن كانت وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول الى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلولها امر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلا عن انها تحل فيه الى اجل مسمى ثم تفادره الى علمها السامي حيث الخاود وحيث البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن ومتظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . البدن ومتخل فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع ان مسألة خلود النفس لا تحتاج الى دليل في نظر افلوطين ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي عاورة وفيدون ، لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد افلوطين في التاسوعة الرابعة من تأسوعاته فصلا خاصاً للبرهان على خلود النفس يعيد فيه ادلة افلاطون بحدافيرها تقريباً (١) .

وكما قال افلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به افلوطين. فهو يتابعه فيما يمرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات ختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في اجسام نباتات وحيوانات ، بينا النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب او تعود الى اصلها في النفس الكلية تبعاً لمنزلتها في هـــــذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو اليه النفس الانسانية . فهي ترنو

١ — انظر الناسوعة الرابعة ١٧٩ — ٢١٠ من ترجمة اميل بريمييه (بالفرنسية) .

الى الانخطاف والمشاهدة والرؤى الغامضة الواضحة والإستغراق في « الواحد » والاتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الاسمى ومقصدها الاسنى!

ع - الاتحاد

ولا يصل الانسان الى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ قالبدن لا يترك له حرية العمل والتصرف ، بل يوسوس به ويضغط عليه بطالبه وشهواته .

وأصل نقائصها وشرورها . ولذلك فلن يقرُّ لهـا قرار حتى تتخلص منه وتعود الى مصدرها الاول. ولكن لن تصل الى هذه الغاية دفعة واحدة ، فلا بد لها اولاً من ان تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية والدأب على حماة الوجِدان والروح. ولا بزال صاحبها يتدرُّج في مقامات الساوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يغيب فيه عن نفسه وينخلم عن شعوره بذاته وأيصاب بما يشبه الصعق والمحق ؛ فنفقد تعمُّنه وتشخَّصه وتسقط عنه جميع الأغيار ويفنى الكل في الكل وتنطمس معالم الاشياء وتنمحى صورها وحدودها . غير ان هذا المحو يعقبه صعو ، والفناء يعقبه بقساء ، ولكنه بقاء في الله وصحو في هويته المطلقة ؛ كذلك يرتفع الصعق ويزول المحق وتحلّ الطمأنينة وتنزل السكمنة . فها هنا يحسُّ السالك بحضور مع الله في كل وقت وفي كل شيء ولا ينقطع عنــه في شيء ، بل يحسّ انه قد صار وإماه شدئًا واحداً واتَّحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال الاتحاد يأتي بعـــد مقامات الساؤك ؛ كالخطفة ترد ثم تزول ؛ او كالبروق تومض ثم تخمد . وهي حالات نادرة لا يعرفها إلا ذووها وهم من الندرة وأمنيته العذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى اربع مرات ، كما كانت أمنية تلميذه فرفوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان

هؤلاء الذين يصاون اليها لا يستطيعون التحدث عنها. فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال. ومن أحب ان يتعرقها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين دون السامعين بالأفر ، على حد تعبير المنصوفة الاسلاميين.

ه -- العالم المحسوس

ولكن اكثر الناس لا يعلون. فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين. يعلون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عون. وكل هذا من بقايا ظلمة الاجسام ، وطفيان عالم المادة ، وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الحير والنور ؟ فهو أصل الفساد وأصل الشر وأصل الظلام. انه سلب عض ، ولا تعدين صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة تحد من الحقيقة فيه ؟ انه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة العاقلة التي انطلقت من والاول ، ، واستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردى وتتردى حق أضناها البعاد واستنفدت آخر صبابة فيها ، فليت شعري اكيف لا يكون طلاب هذه القوة المنهوكة ظلمانيين أخيسًا ، وكيف لا يُقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا ظلمانيين أخيسًا ، وكيف لا يُقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قلمل ؟

اجل ، ان العالم المشاهد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كال ذاتي ، وما فيه من حقيقة او كال فاتما هو انعكاس لعالم الجرحات وتشتت لضوئه . ومعنى ذلك ان العالم ليس شراً كله بل فيه أطياف من الخير . فلئن ندد الغوطين بالعالم المحسوس إلا أنه لا يحرده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل الذي حمله على هذا التناقض عداؤه النصرانية ومعارضته لآباء الكنيسة الاولين الذين كان دأيهم التنديد بالعالم والمتاداة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته . فيجب الخلاص منه والعمل

ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر الله ووليد العناية الإلهية ؟ حسبه ذلك شرفا ! فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الامكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل المحقيقة ، ومها بعدت الشقة بين الظل والحقيقة فانه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل . فالمناية عند افلوطين انما تفيد ان الكون بناء حي متقن مترابط الاجزاء وكل عضوي مناسك يحكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لفاية موضوع لفرض . وهكذا تنقلب فلسفة افلوطين الى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الاشياء ، فتحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن المقبى . فاذا لم يكن العالم خيراً كله فلا ننس انه ايضاً ليس شراً كله . فلدنم العالم المالم خيراً كله فلا ننس انه ايضاً ليس شراً كله . فلذ نام المالم أ

خاتمة

والخلاصة هناك في فلسفة افلوطين طرفان للوجود: طرف أعلى وطرف أسفل، او قمسة وحضيض، بينها سلسلة من الاوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات. فالمادة التي هي اصل النقص في هذا العالم تمثل الطرف الادنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات، بينا «الاول» يمثل الطرف الاعلى ولا يزال الشعاع الساقط من «الاول» بواسطة «العقل» الى «النفس» ومنها الى هسنة العالم، يتضاءل ويتضاءل - فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية - حتى يخبو او يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم او يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في المظلام او يصدر الطلام عن النور، ويتبدد الخير في الشر و يصدر الشر عن الخير.

وهكذا تمثل فلسفة افلوطين تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العسلة الى المعلول ومن المعلول الى العسلة ، من الكامل الى الناقص ومن الناقص الى الحيام ، من الحير الى الشر ومن الشر الى الحير ، من الوجود الى العدم

ومن العدم الى الوجود . . فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدر « الاول » الى المادة ومن المادة الى « الاول » تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور الى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام » ويختلف نصيبها من هذا او ذاك باختلاف قريها او بعدها عن « الاول » الذي هو خير كله وكال كله وفور كله !

كذلك غنل فلسفة افلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصف فيسه افلوطين سير الموجود من « الاول » الى « المقل » ومن « المقل » الى « النفس » الى الاجسام المحسوسة ، يقابـــله طريق صوفي صاعد يصف فيه افلوطين عودة النفس الى مصدرها الاول وانجذابها اليه واتحادها بــه. فالطريق الأول يسير من الوحدة الى الكثرة ، والطيريق الثاني يمود من الكثرة الى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتعطم الوحدة المطلقة – اذا صح التعبير – وتتناثر اشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل ممثلا في الجزء والجزء ممثلا في الكل. وعلى هذا النحو يكن لكل جزء ان ينطوي في جملته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلا حليه . وهذه الفلسفة إنحا تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منبئاً في الأشياء فعلطاً بها غير متميز عنها .. و فالأول ، حيث يكون كل شيء لأن الأدنى حاضر في الأعلى : فالجسم في و النفس ، و و الداحد ، في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استعداد . كل شيء لتقبله .

هـــذا هو افلوطين شيخ الاسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية وتتضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بــلا نبي الاسلام ومسيحي بلا المسيح . انه مسلم بالقطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشاعر والمنهج والنسك والسيرة الطيبة . ولقد قبل المسلمون كل

سطر من اسطره تقريباً . وما اكثر صحائف الفارابي التي تردد نشوة هذا الصوفي الجليل . وعن طريق فياون وأفلوطين تغلغل استاذه افلاطون في ضمير الفكر الاسلامي وتعمق في أبعد اغواره . ويهم جميعاً اخسسنت الهوة القائمة بسين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئاً ، فقد رضي العقل ان يسير في ركاب العقل ، قرابة الف عام او تزيد ا



١ ـ اقرأ للمؤلف نفسه في منشورات الدار : مع الفلسفة الإسلامية .

للمؤلف لدي منشورات عويدات

- الإنسان (ترجة عن الفرنسية) تأليف جان روستان ١٩٦٥.
 - المسألة الفلسفية طبعة ثالثة ١٩٨٨.
 - مع الفلسفة اليونانية طبعة ثالثة ١٩٨٨.
 - اینشتین ـ طبعة أولی ۱۹۸۳.
 - الكندى طبعة أولى ١٩٨٤.
 - جديد في مقدمة ابن خلدون ـ طبعة أولى ١٩٨٨ .
 - أصالة الفكرة العربي طبعة أولى ١٩٨٢.
- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ـ طبعة ثالثة ١٩٨٤.
- الجامع في تاريخ العلوم عند العرب طبعة أولى ١٩٨٨.

فهرست

٥	مقلمة
	القسم الأول
	مدخل الى دراسة الفلسفة
١٣	١ ـ الابعاد الزمنية
17	٢ ــ مفارقة الذات العضوية
١٨	٣ ـ القدرة على التغيير
٧.	٤ ـ العالم العقلي
**	 العقل والانسان
77	٣ ــ المعنى العميق للفلسفة
, ٣ ٨	٧ ـ وظيفة الفلسفة والفائدة منها
0 *	٨ ــ بين الفلسفة والعلم
	القسم الثاني
	الفلسفة اليونانية
٥٧	١ ـ اليونان وأنماط التفكير عند الشرقيين
٨٤	٢ ـ اطوار الفلسفة اليونانية
٨٦	٣ ـ الفلسفة قبل سقراط
(44	٤ - سقراط
117	٥ ـ افلاطون
101	٦-ارسطو
*17	٧ ـ الافلاطونية المحدثة٧